زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش

فاطمه مرنیسی

فهرست مطالب

پیشگفتار نویسنده بر چاپ انگلیسی کتاب

آیا عجیب نیست در آخرین دهه قرن بیستم، که زن و مرد، پیر و جوان در سراسر کره خاکی با پیشینه های مذهبی و عقیدتی مختلف و با زبان ها و گویش های گوناگون آوای مقاومت ناپذیر دفاع از حقوق

بشر را سر می دهند. تنها اسلام به عنوان سدّ راه دموکراسی واقعی و مانع احقاق حقوق زن شناخته شده باشد؟ با اینکه یهودیت و مسیحیت در پیشبرد برابری زن و مرد نقش مهمی نداشته اند. امروزه میلیون ها زن مسیحی و یهودی از حقوق کامل انسانی (هم حقوق شهروندی و هم حقوق مذهبی خود) برخوردارند. هرگاه به اروپا و آمریکا - که خود را به عنوان جوامعی مدرن به جهان قبولانده اند - سفر می کنم از فضای مذهبی آنجا شگفت زده می شوم. برای من به عنوان یک زن عرب، شیوه زندگی آنها، که تلفیقی است از گذشته و مقتضیات دنیای مدرن، بسیار جذاب است. شاید از نظر خود آنها پنهان بماند، اما از دید یک خارجی، مردم اروپا و آمریکا به شدت تحت تأثیر نفوذ مذهب، اساطیر، و سنت ها هستند. نفوذ مذهب به حدّی است که من در حین صحبت هایم با آنها دائم از طرح پرسش های مذهبی چون «منظورتان از سن جورج (۱) و اژدها چیست؟» ناگزیرم تا بتوانم منظورشان را بهتر دریابم.

مردم غرب اغلب ضمن فعالیت های روزمره و تفکرات خلاقانه و تحلیل های خود از دنیای پیرامون شان، ناخودآگاه به مذهب اشاره می کنند. هنگامی که نیل آرمسترانگ (۱) و همراهان فضانوردش در ۲۰ ژوئیه ۱۹۶۹ به کره ماه گام نهادند، اولین بخش سفر پیدایش را برای میلیون ها انسانی که مشغول تماشای آنان بودند - و ازجمله ما مسلمانان چنین خواندند: «در آغاز خداوند آسمان ها و زمین را آفرید...» و در حقیقت، به رغم پوشش مدرن فضایی با این کار مذهبی بودنشان را نشان دادند.

من در سفر خود به آمریکا در سال ۱۹۸۶، از دیدن مبلغان مسیحی که تمام روز از طریق شبکه های ماهواره ای موعظه می کردند به شگفت آمدم! بعضی از بانک ها و شرکت ها حمایت مالی خود از پخش برنامه های تلویزیونی مذهبی را برای مردم آمریکا با ارزش و سودآور تشخیص داده اند. این خود پیام روشنی است برای کسانی که در قابلیت اسلام در هماهنگی با مدرنیته تردید دارند و آن را برای همراه شدن با عصر صنعت پیشرفته فاقد شرایط لازم می پندارند: اما راستی چرا باید اسلام در جایی که یهودیت و مسیحیت پیروز می شود، مردود شمرده شود؟

ما زنان از شرایط آمریکا و اروپا چه نتیجه ای می توانیم بگیریم؟ ابتدا، پی می بریم که در دنیای مدرن، مذهب به واسطه نهادها و سازمان های مختلف، می تواند مشوق طرح های سودآور باشد، و آنگاه در می یابیم که اسلام هرگز به اندازه ادایان یهودی و مسیحی دارای جزمّیت و تحجر نیست. به یقین در جوامع

اسلامی این صاحبان منافع هستند که به علت سود جوئی های نامشروع خود، در راه احقاق حقوق زن مانع تراشی می کنند.

اکنون می توان پرسید: سرمایه داری که برای منافعش زنان را به استثمار می کشد، کجا و چگونه می تواند دستاویزی بیابد تا عقلانیت مزورانه اش را پوشش دهد و هاله ای از اصالت به آن ببخشد؟ قطعاً این امر بدون توجه به گذشته انجام نمی گیرد آنهایی که منکر آزادی زن مسلمان می شوند - چه در غرب و چه در شرق - به گذشته متوسل می شوند و با شعار «اسلام یا دموکراسی، نه هر دو با هم» منافع شخصی خود را بر می آورند. از این رو برای دفاع از حقوق زنان لازم است به گذشته نظری بیفکنیم.

بگذارید صحنه بین المللی را ترک کرده، به کوچه پس کوچه های تاریک مدینه برویم. چرا برخی از مردان مسلمان مدعی اند زنان نمی توانند در جوامع اسلامی از حقوق کامل انسانی برخوردار شوند؟ ادعای آنها مبتنی بر چه اساسی است؟ آیا فکر نمی کنید آنها از ناآگاهی ما در برخورد با گذشته بهره می گیرند؟ زیرا ادعای آنها برای هر کسی که از تاریخ اسلام اندکی آگاه باشد متقاعد کننده نیست. هر کس زن مسلمانی را که برای احقاق حقوق خود به عنوان یک شهروند مبارزه می کند، قربانی تبلیغات غرب بداند و موجب انزوای او از جامعه (۱) شود، به یقین از مذهب، گذشته، و هویت فرهنگی خود درک درستی ندارد. گزارش های فراوان و الهام بخش تاریخ اسلام که با کوشش علمایی چون ابن هشام، ابن حجر، ابن سعد، و طبری فراهم آمده، به وضوح خلاف آن را ثابت می کند. ما زنان مسلمان می توانیم با غرور به این دنیای مدرن پای نهیم، ولی باید بدانیم که آرزوی برخورداری از احترام، آزادی، حقوق انسانی، و مشارکت کامل در امور اجتماعی و سیاسی نه تنها در ارزش های وارداتی غرب ریشه ندارد، بلکه جزء جدایی ناپذیر اسلام است. من پس از مطالعه آثاردانشمندان مذکور و دیگر محققان، به این نکته ایمان آوردم و در حقیقت این مطالعات موجب شد تا ضمن ارزش گذاری و احترام به موهبت ها و دستاوردهای زیبای تمدن مدرن - حقوق بشر و رضایت کامل شهروند - به گذشته اسلامی خود نیز افتخار کنم.

براساس اسناد و مدارک تاریخی بیشمار، زنان در مدینه پیامبر از بردگی و خشونت نجات یافتند و خواستار اعطای حق مشارکت برابر در جامعه شدند تا تاریخ عرب را رقم بزنند. هزاران نفر از آنان، از

اشرافیت قبیله ای مکه گریختند و به مدینه رفتند. چرا که اسلام برابری و احترام را برای همه، زن و مرد، آقا و خدمتگزار تضمین می کرد. در دوران یکه پیامبر (ص) رهبر سیاسی مسلمانان در مدینه بود، هر زنی که به این شهر وارد میشد از تمامی حقوق و امتیازات یک شهروند به عنوان صحابی، یعنی یار و همراه پیامبر، برخوردار می شد. این افتخار مسلمانان است که در زبان عربی کلمه صحبیه، مؤنث صحابی، وجود دارد، به این معنی که زنان از حق عضویت در شوراهای امت اسلامی برخوردار بودند. آنها می توانستند آزادانه با پیامبر (ص) یا رهبر مسلمانان سخن بگویند، با مردان بحث کنند، برای نیل به رفاه و سعادت بکوشند، و در اداره امور نظامی و سیاسی شرکت جویند. اسناد تاریخی و جزئیات زندگی یاران پیامبر (ص) حاکی از آن است که زنان دوشادوش مردان جامعه سلامی را بنا نهادند.

در این کتاب سعی شده برخی از لحظات زیبا و شگفت انگیز اولین شهر اسلامی در اولین سال هجرت پیامبر بازبینی شود. سران مکه از اینکه زنان برده و اشراف دوشادوش یکدیگر به مذهبی نو و متعال می گرویدند به وحشت افتادند، زیرا پیامبر (ص) از مسائلی سخن گفت که برای طبقه قدرتمند مکه خطرناک بود: مسائلی چون برابری حقوق افراد و احترام به یکدیگر. پیام برابری پیامبر (ص) حتی امروز هم برای بسیاری از جوامع اسلامی ناشناخته است. به همین دلیل برخی مدعی اند که این عقاید وارداتی است و این مسئله یکی از بزرگ ترین معماهای این عصر شده است . وضیفه ما به عنوان مسلمان واقعی، زنده کردن و یادآوری حافظه تاریخی است . همچنان که قرآن می فرماید : ان نفعت الذکری (فذکر) . وقتی این کتاب را به پایان رساندم، به این نکته رسیدم که مقاومت برخی از مردان مسلمان این عصر در برابر احقاق حقوق زنان به قرآن، سنت پیامبر یا عقاید اسلامی ربطی ندارد، بلکه احقاق حقوق زنان با منافع مردان نخبه تلاقی می کند. مردان نخبه می کوشند ما را متقاعد کنند که دیدگاه ذهنی خود محورانه و برداشت عقب مانده و سطحی آنان از فرهنگ و جامعه، از پشتوانه فکری مذهبی برخوردار است . اما زنان و مردان آخرین دهه قرن بیستم که دارای آگاهی و تجربه تاریخی اند، ایمان دارند که اسلام برای رشد و پرورش خودخواهی ها و سطی نگری ها نازل نشده است . به رغم فقر و درگیری های روزانه تنگدستان و ثروتمندان در سرزمین کویری اعراب، این اسلام بود که برای بقا، رشد، برابری، و تشویق آنان به کسب درجات عالی معنوی نازل شد. برای نخستین مسلمانان، آزادی به منزله غذا، آب، رؤیاهای

شگفت انگیز، بیداری، و خواب بود. من در اینجا کوشیده ام این رؤیا را وصف کنم . (و بی گمان) لذت بردن شما از مطالعه این صفحات، به معنای موفقیت هر چند اندک من در بازبینی آن عصر باشکوه خواهد بود.

از کاسب محله که مانند بیشتر کاسب های مراکش «نماینده » افکار عمومی است پرسیدم: «آیا زن می تواند رهبر مسلمانان باشد؟»

او از شدت تعجب فریاد کشید: «پناه بر خدا!»، و به رغم روابط دوستانه ما از این حرف یکه خورد، به طوری که نزدیک بود شش عدد تخم مرغی را که می خواستم بخرم به زمین بیندازد.

یکی از مشتری ها که مشغول خریدن زیتون بود زیر لب زمزمه کرد: «خدا ما را از بلاهای روزگار دور نگه دارد» و می خواست تفی به زمین بیندازد. ولی صاحب مغازه درمورد تمیزی بسیار متعصب و معتقد است کسی که زمین را کثیف کند، شایسته نفرین است .

مشتری دیگری که یک معلم مدرسه بود و پیشتر او را در دکه روزنامه فروشی دیده بودم، در حالی که دسته نعناع را در بغل گرفته بود ایستاد و با حدیثی، به قول خودش مهم و تعیین کننده، مرا محکوم کرد: « آنهایی که امورشان را به دست زنان می سپارند هرگز سعادتمند نخواهند شد! » سکوت حکمفرما شد. نمی توانستم چیزی بگویم . در جامعه اسلامی حدیث مسئله کم اهمیتی نیست، بیانگر کردار و گفتار پیامبر است و به همراه قرآن، منبع قانون و میزان تشخیص درست از غلط، حرام از حلال، اخلاقیات و ارزش های مسلمانان است .

با احتیاط و بدون اینکه حرف دیگری بزنم آنجا را ترک کردم . در برابر گریه های سپاسی که در عین انعطاف ناپذیری، عامه پسند نیز هستند، چه می توانستم بگویم؟

ساکت، بازنده، و خشمگین بودم . به یکباره احساس کردم به شناخت این حدیث و منابع آن نیازی مبرم دارم تا بهتر بتوانم قدرت خارق العاده آن بر مردم عامی جامعه ای مدرن را درک کنم .

نظر اجمالی بر آخرین آمار انتخاباتی مراکش مؤید «پیشداوری» مذکور است . اگر چه قانون اساسی مراکش به زنان حق رأی دادن و انتخاب شدن را داده، اما واقعیت سیاسی نشان می دهد که فقط حق رأی دادن به آنها اعطا شده است . در انتخابات ۱۹۷۷ مجلس، هشت زن کاندیدا شدند و با وجود آنکه

سه میلیون از شش و نیم میلیون نفر جمعیت رأی دهنده زن بودند. هیچ کدام از این کاندیداها انتخاب نشدند. در جلسه افتتاحیه مجلس هیچ زنی حضور نداشت و مردان، مانند همیشه، در کنار همتایان خود جای گرفته بودند. همچنان که در یک کافه در کنار هم می نشستند. شش سال بعد، در انتخابات شوراهای محلی ۱۹۸۳، ۳۰۷ نفر از زنان به خود جرأت کاندیدا شدن دادند و تقریباً همه سه میلیون و نیم رأی دهنده زن به پای صندوق های رأی رفتند. ولی حاصل آن فقط ۳۶ نماینده زن در برابر ۱۹۸۳، ۳۰۷ نفر از زنان به خود جرأت کاندیدا شدن دادند و تقریباً همه سه میلیون و نیم رأی دهنده زن به پای صندوق های رأی رفتند. ولی حاصل آن فقط ۳۶ نماینده زن در برابر ۶۵.۵۰۲ نماینده مرد بود! (۱)

اختلاف عظیم میان مشارکت گسترده زنان رأی دهنده در انتخابات و تعداد اندک زنان انتخاب شده که نشانه رکود و عقب ماندگی است با کلیشه هایی که در مورد جهان عرب گفته می شود منطبق است. اما در حقیقت، این امر بازتاب تحولات عصر ما و نشانه وجود تضادی است که میان آمال زنان - که قانون اساسی را جدی می گیرند - و مقاومت مردان - که به رغم قوانین موجود، می پندارند این قدرت منحصراً به آنان متعلق است - وجود دارد. نظر به حساس بودن این مسئله، مصمم شدم به این طیف پنهان و ریشه دار مقاومت نگاهی بیندازم تا از اهمیت این عمل نمادین و جنجال برانگیز، یعنی انتخاب زنان که در دیگر نقاط جهان یک رویداد معمول است، درک بیشتری داشته باشم. به همین دلیل برای من اهمیت این اتفاق فراتر از بُعد نمادین آن بود.

افراد مذکور مرا بر آن داشتند تا برای شناخت بیشتر این دیدگاه بکوشم و لازمه آن مطالعه متون مذهبی است که هر کسی با آنها آشناست ولی هیچ کس واقعاً درباره شان تحقیق نکرده است؛ البته به استثنای مراجع صلاحیتدار و صاحب نظران این امور، یعنی عالمان دینی و ملایان.

البته باید اذعان کرد که پژوهش در ادبیات مذهبی کار کوچکی نیست. در وهله اول، تعداد بیشمار کتاب ها گیج کننده است و بتدریج در می یابیم که چرا یک مسلمان معمولی هرگز نمی تواند به اندازه یک عالم دینی به پژوهش درمورد آنها بپردازد.

مجموعه صحیح بخاری دارای چهار جلد و پیشگفتاری کوتاه و پیچیده از سندی (۱) است امروز، درک متن مذهبی قرن سوم هجری(بخاری متولد سال ۲۵٦ هجری است) برای یک فرد معمولی، بدون تفسیر و

توضیح دقیق بسیار مشکل است . زیرا برای هر حدیث باید مشخصات، شرایط زندگی، و هدف راوی یا راویان از روایت آن را بررسید. متأسفانه تعداد حدیث های جعلی بیشتر از حدیث های معتبر است . بخاری جزییات تحقیقاتش را برای هر حدیث ارائه می دهد و روایت یک نفر را کافی نمی داند، بلکه گفته های ده ها نفر را مورد استفاده قرار میدهد. برای اینکه بیشتر به مفاهیم گفتگوها و روایت هایی که او مطرح می کند پی ببریم، باید درمورد راویان یا جنگ هایی که او ذکر می کند شناخت داشته باشیم تا زمینه عینی احادیث برایمان روشن شود. باید بسیار دقیق باشیم تا سرگردان نشویم . کوچک ترین اشتباه درمورد راویان ممکن است به ماه ها اتلاف وقت بیانجامد.

برای این کار باید نخست با فقیه شهر مشورت کرد. براساس عرف اگر از یک فقیه درمورد منبع حدیث یا یک آیه قرآن پرسیده شود او موظف است کمک کند براساس گفته پیامبر (ص) همه باید از ثمره دانش بهره مند گردند. من هم این کار را کردم . تعدادی از فقها کتاب فتح الباری نوشته عسقلانی (۲) (م ۸۵۲ ه ق) را به من پیشنهاد کردند. فتح الباری هفده جلد است که برای مطالعه آن می توان به کتابخانه رجوع کرد. اما گستردگی و وسعت این تحقیق از یک سو و محدودیت ساعت کار کتابخانه از سوی دیگر، برای دلسرد کردن بزرگترین محققان کافی است .

پس از مدتی پژوهش، حدیث « آنهایی که کارهایشان را به زنان می سپرند هرگز سعادتمند نخواهند شد» را در جلد سیزدهم فتح الباری پیدا کردم . عسقلانی آن را از صحیح بخاری نقل کرده است و بخاری بعد از فرآیندی پیچیده درمورد صحت و سقم این حدیث، آن را در گروه احادیث معتبر نهاده است . صحیح بخاری در طول دوازده قرن یکی از منابع معتبر بوده است . آنهایی که می خواهند زن را از سیاست دور نگه دارند از این حدیث همچون پتک در بحث هایشان بهره می گیرند. این حدیث را مراجع صلاحیتداری مانند احمد بن حنبل نویسنده مسند و مؤسس مذهب حنبلی، یکی از چهار مکتب فقهی تسننّ، نیز ذکر کرده اند.

این حدیث به قدری مهم است که اساساً بحث درباره حقوق سیاسی زن در اسلام بدون ذکر آن غیرممکن است . به عبارت دیگر، این حدیث همیشه و همه جا حضور دارد. برای مثال، فّواد عبدالمنعم در کتاب خود به نام اصول برابری در اسلام (۱) که در ۱۹۷٦ م منتشر شده همه نظریاتی را که با استناد به این

حدیث از قرن نهم تا به حال درمورد جایگاه سیاسی زن مطرح شده، بدون تحلیلی نقّادانه در فصلی تحت عنوان «اصول برابری در اسلام و مسئله زن» گردآوری کرده و جمله این نظریات را مورد تأیید کامل قرار داده است .

اخیراً نویسنده ای به نام محمد عرافا در کتاب حقوق زن در اسلام (۲) مطرح می کند که زن نه تنها هیچگونه حقی ندارد، بلکه در تاریخ سیاسی نیز غایب است:

در آغاز اسلام، به رغم همه حقوقی که اسلام به زنان بخشیده و در واقع در بیشتر موارد با حقوق و امتیازات مرد برابری می کند، زنان مسلمان در امور سیاسی هیچگونه نقشی ایفا نکردند. در سقیفه بنی ساعده که برای جانشینی پیامبر تشکیل شده بود، حتی یک زن شرکت نکرد. به علاوه هیچگونه مدرک تاریخی دال بر شرکت زنان در انتخاب سه خلیفه دیگر هم وجود ندارد. اساساً در سراسر تاریخ اسلام هیچ یک از زنان در اداره جامعه همراه با مردان در تصمیم گیری های سیاسی و طرح ریزی های استراتژیک شرکت نداشته اند.

این نویسنده چگونه عایشه، زن پیامر (ص) که رهبری مقاومت مسلحانه علیه حاکم وقت را در دست داشت، نادیده می گیرد؟ عرفه از آنجا که اساس بحث خود را بر دهه اول اسلام گذاشته، با نادیده گرفتن عایشه صحت گفتار خود را خدشه دار می کند. پیامبر (ص) در ۲۸ صفر سال دهم هجری در مدینه درگذشت؛ در آن هنگام عایشه ۱۸ سال داشت . او در سن ۴۲ سالگی در ۲۵ ربیع الاخر ۳۶ هجری در رأس یک سپاه در بصره برای به چالش کشیدن مشروعیت چهارمین خلیفه اسلام، علی (ع)، به صحنه جنگ رفت . آیا تحریک مردم به فتنه و ایجاد جنگ داخلی علیه خلیفه مبیّن زندگی سیاسی نیست؟

در حقیقت، عایشه در زندگی دو خلیفه اول نقشی کلیدی داشت و با عدم مساعدت خود به سومین خلیفه مسلمین، عثمان، به هنگام محاصره او در منزل خود، در سست کردن حکومتش نیز سهیم بود. او در گرماگرم جنگ داخلی علیه عثمان و به رغم مخالفت بسیاری از یاران متنفذش، مدینه را به قصد زیارت مکه ترک کرد. عایشه با در دست گرفتن رهبری سپاه مخالف در براندازی خلیفه چهارم نیز شرکت داشت . مورخان برای عدم به کارگیری نام زن مسلمان برای نامگذاری این جنگ آن را به علت شترسواری عایشه، جنگ جمل نام نهادند. با وجود این، نمی توان نام عایشه را از تاریخ اسلام محو کرد. به همین دلیل

نویسنده مذکور نمی تواند او را نادیده بگیرد و بگوید:

این واقعیت دارد که عایشه علیه علی بن ابی طالب در جنگ جمل جنگید. اما عمل فردی یک زن از نزدیکان پیامبر (ص)، نمی تواند مورد قبول باشد و شرکت زنان در امور سیاسی را مشروعیت بخشد. بنا به داده های موجود رأی و نظر خداوند و رسولش در این مورد روشن است . به علاوه، نباید فراموش کنیم که برجسته ترین اطرافیان پیامبر و سایر زنان او،اقدام عایشه را محکوم کردند و ضمناً عایشه نیز از کرده خود پشیمان شد. بنابراین نباید نظرمان را بر پایه این تجربه عایشه قرار دهیم، که بدعت محسوب می شود.

و بدعت در اسلام گناه و تجاوز آشکار علیه سنّت است .

مورخ معاصر دیگری به نام سعید افغانی، درباره عایشه یک دهه پژوهش کرده، و هدفش از این پژوهش را شفاف شدن مسئله زن و سیاست، که از آغاز دوره نوسازی (۱)مطرح است، ذکر می کند. او برای نخستین بار در ۱۹۴۶ میلادی زندگینامه عایشه را با نام عایشه و سیاست منتشر کرد که به وضوح هدف نویسنده را روشن می کند. سعید افغانی دو اثر مهم دیگر درباره عایشه نیز منتشر کرده که فقط نسخه ای خطی از آنها موجود بود. اولی مجموعه ای تکذیب ها و اصلاحیه هایی است که به اعتقاد عایشه توسط یاران پیامبر به غلط روایت شده است . دومی سیر اعلام النبلاء اثر ذهبی است که بخشی از آن به زندگینامه عایشه اختصاص دارد. افغانی در تنظیم این دو کتاب دیدگاه مورخان درباره عایشه را بی چون و چرا تأیید می کند و نتیجه می گیرد که زن نباید در سیاست دخالت کند. از نظر او زن و سیاست ترکیبی ناهماهنگ است . از این نظر، برای اثبات عدم مشارکت زنان در قدرت، عایشه مثال خوبی است؛ چرا که عایشه با عملش ثابت کرد که: « زن برای دخالت در سیاست ساخته نشده است » به گفته افغانی: « خون مسلمانان ریخته شد، هزاران نفر از یاران پیامبر کشته شدند. . علما، قهرمانان پیروز بسیاری از جنگ ها، و رهبران برجسته جان خود را از دست دادند» همه اینها فقط به خاطر مداخله عایشه در سیاست بود. عایشه نه تنها مسئول خون ریخته شده در جنگ جمل است، بلکه مسئول تفرقه و انشعاب مسلمانان به دو گروه، سنی و شیعه، و نیز مسئول مرگ کسانی است که او را همراهی کردند:

در روز جنگ جمل طبق محتاطانه ترین آمارها ۱۵/۰۰۰ نفر ظرف چند ساعت کشته شدند. . . در جنگ

های نهروان و صفین و دیگر جنگ ها ما بر روی یکدیگر اسلحه کشیدیم . . . پیشتر فکر می کردیم خداوند به مسلمین وحدت داده و قلب هایشان را از نفرت زدوده است .

از دیدگاه افغانی، اگر عایشه در اداره امور سیاسی مسلمین دخالت نمی کرد « تاریخ مسلمین به سوی صلح، پیشرفت، و سعادت پیش رفته بود » بنا به نظر او، خداوند با نشان دادن تجربه عایشه می خواسته به مسلمانان درسی داده باشد: « خدا زن را برای تولید مثل، خلق نسل های آینده، و اداره امور منزل آفریده است، او خواسته به ما درسی عملی بدهد که هرگز آن را فراموش نکنیم» او ادامه می دهد:

جنگ جمل سرمشق خوبی در تاریخ مسلمین است . . . و همواره در اذهان آنها باقی است . به ویژه هنگامی که گرایش های مبنی بر تقلید کورکورانه از دیگر ملت ها مانند حقوق سیاسی زنان بوجود می آید. امروز حافظه تاریخی باید بیشتر از همیشه ما را به تعمق وادارد و همواره به ما مسلمین گوشزد کند: «نگاه کن چگونه این کار در بطن تاریخ مسلمین به شکست انجامید!» ما مجبور نیستیم دوباره آن را تکرار کنیم، دوباره خون بریزیم و خانه هایمان را ویران سازیم . . . با وجود زنده بودن خاطره عایشه چگونه می توانیم مرتکب چنین عملی شویم؟

تکلیفی را که افغانی به عهده گرفته بود، موجب شد تا بیشتر عمر خود را برای نوشتن زندگینامه ای که سرشار از درس هایی برای آینده است صرف کند و اثرش با موفقیت روبرو شده و در ۱۹۷۱ در بیروت تجدید چاپ شد.

اما او بر پایه کدامیک از منابع تاریخی مسلمین، عایشه، زنی که «به گواه هم عصرانش، در میان زنان و مردان آن قرن همتا نداشت»، را مرتکب گناه برانگیختن فتنه و خونریزی می داند؟ و بنا به گفته کدام عالم دینی مطرح می کند که عایشه مسئول همه خون های ریخته شده در طول تاریخ مسلمین (از ۲۵ ربیع الاخر سال ۳٦ هجری تا به امروز) است؟ و مهم تر از همه اینها، کدام منبع تاریخی به او اجازه می دهد کلی گویی کند و مورد عایشه را به همه زنان تعمیم دهد و میلیون ها زن مسلمان را از حقوق سیاسی شان محروم سازد؟ او به عنوان یک مورخ و متخصص برمبنای کدام سند تاریخی اسلام، زنان را از امور سیاسی محروم، وظایف آنان را فقط در چارچوب امور منزل خلاصه و آنان را به تماشاگرانی آرام تبدیل می کند؟

افغانی از منابع مورخان بزرگ اسلامی و به ویژه تاریخ طبری، که از منابع معتبر تاریخی محسوب می شود، استفاده کرده است: « در درستی و صداقت طبری، نویسنده ای که از شهرت بی نظیری برخوردار است، تردیدی نیست . او برای مورخان نمونه کاملی است» مجلدات سیزده گانه تاریخ طبری در صفحه پنج کتاب خود متذکر می شود که این نوشته مکمل کتاب تفسیرش (شامل ۳۰/۰۰۰ صفحه) است که نهایتاً به ۳۰ جلد رسید. بنابراین می بینید کسی که می خواهد از این منابع بهره گیرد با چه کار سنگینی روبروست . اما عطش شدید شناخت تا از کتاب های طبری و آثار دیگر نویسندگان به ویژه ابن هشام نویسنده کتاب سیره (زندگینامه پیامبر) ابن سعد نویسنده طبقات کبری (مجموعه زندگینامه)، عَسقلانی نویسنده اصابه (زندگینامه یاران پیامبر) و مجموعه های حدیث بخاری و نسائی بهره گیرم . تمامی این مطالعات لازمه روشن شدن راز بی اعتمادی به زن است که زنان مسلمان حتی در دهه ۱۹۹۰ با آن روبرو هستند.

پیامبر اسلام یکی از شخصیت های شناخته شده تاریخ است که درباره اش اطلاعات بسیاری داریم: جزئیات شیوه رهبری او در جنگ ها، و زندگی خصوصی او نظیر چگونگی رفتار با همسرانش، نزاع های خانوادگی، غذاهای مورد علاقه اش، چیزهایی که او را به خنده می انداخت، چیزهایی که او را می آزرد و غیره .

در یک کشور اسلامی که آموزش مذهبی از خردسالی آغاز می شود، تحریف شخصیت حضرت محمد (ص) امری غیرممکن است . مع هذا افغانی ادعا می کند پیامبر (ص) زنان را از امور سیاسی مستثنا ساخته و آنان را به کار منزل محدود کرده است . او با این ادعا درباره پیامبر، به آن حضرت به عنوان یک شخصیت تاریخی که درباره اطلاعات بسیاری وجود دارد، بی حرمتی کرده است . در اینجا این پرسش مطرح می شود که تا چه حد می توانیم به متون مذهبی بی حرمتی کنیم؟

در جوامع اسلامی متون مذهبی نه تنها همواره مورد سوءاستفاده قرارگرفته، بلکه اساساً این امر از ویژگی های ساختاری قدرت در این جامع است . از قرن اول هجری به بعد، مذهب باعث مشروعیت قدرت سیاسی شده، و نیروهای سیاسی و قدرت های اقتصادی همواره در ایجاد احادیث جعلی اصرار ورزیده اند. چرا که از این راه موفق شده اند به گفته ها و اعمال خود صحه گذاشته و به آن مشروعیت ببخشند. به عبارت دیگر، گفتمان مذهبی بر اثر فشارهای سیاسی به حدیث هایی آمیخته شد که به بسیاری از امتیازات و

برتری طلبی ها حقانیت بخشید و صاحبان آنها را مالکان مطلق آن امتیازات و برتری ها نشان داد. بنابراین، توجیه بی عدالتی و تبعیض تحت نام پیامبر (ص) خاص امروز نیست . از این رو، از همان اوان، یعنی از صدر اسلام، علما به لزوم تدوین روشی علمی برای تمیز دادن حدیث های جعلی پی بردند. برای این منظور امام حنبلی ابن قیم الجوزیه، تعدای حدیث را براساس تحلیل محتوایی مورد بررسی قرارداد. تعداد زیادی از آنها بی ارزش بود و راهبرد سیاسی نداشت . برای مثال: پیامبر (ص) به مرد عقیمی توصیه کرده بود مقدار زیادی تخم مرغ و پیاز بخورد، یا مؤمن باید شیرینی بخورد، یا نگاه کردن به صورت بسیار زیبا نوعی عبادت است، و غیره . در مورد بخاری هم خواهیم دید که چگونه یکی از بنیانگذاران علم اِسناد (۱) در قرن نهم، شیوه تدوین روش شناخت صحت و سقم حدیث را همچون مصاحبه و روش تحقیق میدانی (روشی که انسان شناسان اواخر قرن نوزده به آن غبطه می خوردند) توسعه داد.

می دانم که سفر به اعصار گذشته بدون خطر نخواهد بود. هیچ کس برای نوشیدن راز و رمزهای تاریخی به نهر روان تاریخ سفر نمی کند. این سفر به قصد تقدیس را زو رمزها و پدیده های متعالی و هر آنچه که به حافظه تاریخ مربوط می شود، انجام می گیرد. ژان ژانه (۱) به ما می گوید: «تقدیس هر راز و رمز ممنوع شده ای خطرناک است».

امروزه کند و کاور در حافظه تاریخ به ویژه درمورد زنان مسلمان به دقت نظارت می شود. برای چنین سفری همیشه گذرنامه مهیا نیست . گردآوری وقایع تاریخی به جادو می ماند که تأثیر آن فوری و فقط بر زمان حال است و این امر با دستکاری و سوءاستفاده از آن - از زمان مرده، زمان کسانی که غایبند، زمان صامتی که میتوان هر چیزی را از زبان آن گفت - انجام می گیرد. گذشته به خواب رفته می تواند زمان حال را زنده کند. این ویژگی خاطره است . جادوگران این را می دانند و روحانیان نیز از آن آگاهی دارند.

پیمودن راه خاطره ها، تنها و بدون راهنما راهی است که تحریم نشده، اما در آن چندان هم مسافرت نشده و هنوز کشف نشده است، (شاید برای اینکه قدرت در آن قدم نگذاشته) و کنجکاوی در آن به عرصه وسعت میراث اسلام است و متعلق به من نوعی است . آیا پیمودن آن برای من گناه محسوب می شود؟

مگر قرآن، به سادگی از ما نمی خواهد که «بخوانیم»؟ اما آیا تا به حال کسی توانسته است «به سادگی» متنی را که سیاست و قداست را با یکدیگر درهم آمیخته، به طوری که از یکدیگر غیرقابل شناختن اند، بخواند؟ روحانیان و سیاستمداران، افزون بر زندگی امروز، گذشته را نیز برای همه ما دقیقاً تعیین و کنترل کرده و می کنند. خاطره و حافظه تاریخ تعیین و بر آن نظارت می شود اما تا به امروز هیچ کس موفق نشده دسترسی به خاطره و تجدید خاطره را ممنوع کند. خاطره و تجدید خاطره برخاسته از میل و خواست است . آنها به زبان آزادی و توسعه خود جوش سخن می گویند. آنها به ما می گویند پیامبری عاشق در میان صحرا به زبانی نو با قبیله مادرش و یاران دلاور قبیله پدر سخن گفت . آنها از پیامبری به ما خبر می دهند که از چیزهای ناشناخته صحبت کرد: برابری و عدم تجاوز. او با اشرافیّتی درافتاد که از فرط غرور، وحشی و ددمنش و سرمست زور و قدرت شمشیر شده بود.

کتابی که در دست دارید یک اثر تاریخی نیست . تاریخ همواره زبان گروه خاصی است . تاریخ، روایتی رسمی است که در میان مجلّدهای زرکوب فشرده شده و برای مراسم مذهبی و تبریک گویی فرستاده می شود. هدف این نوشته، مانند رؤیاهای انرژی بخش، روایتی از تجدید خاطره هاست و پرواز به سوی فضایی است که در آن خاطره ها فرو می ریزد، زمان ها درهم می شود، و رویدادها به آرامی در یکدیگر ادغام می گردد.

این کتاب همچون کشتی سیاحتی است که برای یافتن باد افسانه ای و برافراشتن بادبان ها به سوی زمان به پیش میتازد و ما را به سوی جهان تازه ای سوق میدهد، به سوی زمانی که هم بسیار دور است و هم نزدیک، آغاز هجرت، هنگامی که پیامبر(ص) می توانست هم عاشق، هم رهبر، و هم دشمن هر نوع روابط طبقاتی باشد. زمانی که زنان، در انقلابی که مسجد را مکانی آزاد و باز و خانه را محل مباحثه کرده بود، از موقعیتی برابر مردان برخوردار بودند. بنابراین بگذارید بادبان های خاطره پردازی را برافرازیم و حجاب های قرون را فرو ریزیم . اما در ابتدا اجازه دهید حجاب هایی را برداریم که معاصران ما با آن گذشته را پنهان کرده اند؛ تا زمان حاضر ضعیف شود.

مقدمه ویراستار

اشاره

زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش حماسه ای پر شور از زندگانی پیامبری بزرگ است؛ حماسه ای از دغدغه ها و کشاکش ها، رنج ها و شادی ها، ناکامی ها و پیروزی ها، و لحظه های پرثمر تلاش انسانی که برای ساختن جهانی متفاوت کوشید؛ جهانی که در آن گسترده برابری و محبت و مهر تا بیکرانه ها گسترده باشد، و آزادی و شأن و منزلت انسانی تا جایگاه واقعی اش فراز آورده شود؛ جایگاهی که ارزش های انسانی را نه در جنسیّت آنها، بلکه در پارسایی و تقوایشان باز می جوید، و نه در حیطه داوری های انسانی، که در پیشگاه خداوندی باز می بیندشان .

البته، این همه سخن مؤلف کتاب نیست . او از چگونگی استقرار اسلام در نخستین شهری که رسول خدا را به گرمی پذیرا شد نیز گزارشی لحظه به لحظه می دهد و می کوشد آن لحظات با شکوهی را که برای تحقق آزادی و برابری صرف شد به تمامی به تصویر کشد، و برنماید که پیامبر اسلام برای احقاق حقوق انسانی «زن» چگونه با تحمّلی فرا انسانی کوشید و به زندگانی خویس به ترسیم کرانه های آن جهان مطلوبی همت گماشت که زن و مرد را از چشم انداز واحدی می نگرد؛ جهانی که زنان در آن سهم ویژسته خویش را دارند و با مشارکت فعّال در مسائل سیاسی و اجتماعی، خود به تعیین سرنوشت خویش به عنوان یک انسان همت می گمارند.

نویسنده این کتاب که با روش های جدید تحلیل های تاریخی به خوبی آشناست، در تاریخ و سنت اسلامی، دیدی ژرف نگر و تیزبین دارد. او اکنون در دانشگاه رباط مراکش تدریس می کند و در زمینه مسائل زنان و اسلام، کتاب های دیگرش مانند ملکه های از یاد رفته اسلام، در آن سوی حجاب، اسلام و دموکراسی و رؤیای ناخوانده را می توان نام برد. مرنیسی در کتاب پیش رو، به بهره گیری از منابع غربی و اسلامی - البته از چشم انداز اهل سنّت - از سویی کوشش های شماری از همسران رسول خدا و زنان مسلمان برای دستیازی به حقوق خویش را ترسیم می کند تا نگاه و تفسیر مردانه و نخبه گرایانه تاریخ صدر اسلام را به چالش کشد، و از سوی دیگر از تحریف ها و سوءاستفاده هایی سخن می گوید که در حیطه مذهب از حدیث و سیره شده تا آنها را همچون ابزاری مؤثر برای تضعیف جایگاه واقعی زن در جامعه به کار گیرند؛ تحریف هایی که ناشناختگی بخش مهمی از پیام و نگاه محمد (ص) در این زمینه را فرجام داده است؛ و به فراموشی سپردن حافظه تاریخی مسلمین را نیز هم، حافظه ای که از شک و

بازنگری در خویشتن، ناتوان شده است .

بیگمان ترجمه چنین کتابی در فضایی که هنوز بسیاری از زنان ما از محرومیت هایی دیرآشنا رنج می برند، کاری بایسته و شایسته است . اما این به معنای پذیرفتن یکسره نگاه مؤلف نیست، و نباید باشد؛ به ویژه که حساسیت های نویسنده درمواردی از شرایط فرهنگی زادگاهش، مراکش، برآمده، و افزون بر این، سخن او بیشتر شرایط تاریخی زن عرب راباز می تاباند؛ و می دانیم که سرنوشت زن در جهان ایرانی و شیعی مسیر دیگری را پیموده است؛ مسیری که در مواردی به طرح حق قضاوت زن از سوی فقهای نامداری چون محمد بن جریر طبری و مقدس اردبیلی راه می برد؛ چنان که ارائه بخشی از دیدگاه های مطرح در باب حقوق زنان از چشم انداز فقه مذاهب شیعی، هدفی بوده که ویراستار فارسی این کتاب در بخش های دوم و سوم مقدمه خویش پی می جوید؛ همچنان که نخستین بخش این مقدمه به بازنمود برخی از تفسیرهای فمینیستی تاریخ اسلام در دهه های اخیر اختصاص یافته است .

در ویرایش متن حاضر، بر رعایت امانت و حفظ سبک و سیاق نویسنده، و تا «حد امکان» بر حفظ نثر مترجم، کوشیده ام، حتی در یکی دو موردی که مترجم بنا به ملاحظاتی، مطالبی را حذف کرده بود؛ مطالبی که البته، هرگز به ساختار و فحوای کتاب لطمه ای نمیزنند. برای برگردان آیه های قرآن از ترجمه آقای خرمشاهی استفاده شده و در مواردی، نقل قول های تاریخی از آثاری مانند تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی را از ترجمه های فارسی موجود بازگو کرده ام، همچنان که در تمام موارد، در پی نوشت ها، ارجاع های فارسی چنین آثاری را در ( ) افزوده ام .

گفتنی است که این کتاب در اصل به زبان فرانسه و با عنوان Le Harem Politique (Le Prophete et les femmes) تألیف و از روی ترجمه انگلیسی آن به فارسی برگردانده شده است . اما در ویرایش آن، افزون بر متن انگلیسی، ترجمه عربی اش به نام الحریم السیاسی، النبی والنساء (۱) (ترجمه عبدالهادی عباس، دارالحصاد للنشر و التوزیع، دمشق، ۱۹۹۱ م) را نیز برابرش نهاده و در مواردی، نادرستی ها و کاستی ها را، به ویژه درمورد اسامی خاص و شماره آیات قرآنی، تصحیح کرده ام . از دوستان فرهیخته ام، خانم فاطمه صادقی برای در اختیار نهادن ترجمه عربی کتاب، و از آقایان مرتضی کریمی نیا و محمد منصور هاشمی برای راهنمای درباره برخی منابع مربوط به نخستین بخش مقدمه سپاسگزارم، و از دوست فرزانه و استاد

گرامی ام آقای علی بدیعی هم برای یادآوری نکته های سودمندشان در نگارش سومین بخش مقدمه (ازدواج موقت در اسلام) صمیمانه ممنونم . همچنین اعتماد مدیر محترم نشر نی، جناب آقای همایی را برای سپردن ویرایش این کتاب و نگارش مقدمه سه بخشی آن، ارجگذارم .

اما سخن آخر آنکه دستامد تلاشم در به فرجام رسیدن این کتاب را تقدیم می کنم به افسانه قشنگ زندگیم که زلالی چشمانش در صداقت و راستی، مریم عذرا را ماند، و به رفتارش آموزگار من است در ریشه و خاک داشتن و سر برافلاک افراشتن .

صدر اسلام و مسئله زن از چشم انداز برخی تفسیرهای متأخر

جهان را از یک چشم انداز زنانه چگون می توان تفسیر کرد؟ و اصولاً، آیا می توان از جهان بینی زنانه سخن گفت؟ زنان معنای زندگانی خود را چگونه در می یابند و موقعیت انسانی خود را چگونه تجربه می کنند و می زیند؟

اینها، شماری از صدها پرسشی اند که نظریه های فمینیستی درصدد تبیین آنها هستند؛ تبیین هایی که می کوشند زنان را در درک خود انگیخته واقعیت های زندگیشان یاری دهند و از این راه به دگرگون کردن جهانی راه برند که در فرودست انگاری زن، تجربه ای به وسعت تاریخ دارد؛ تجربه ای که از جامعه ای به جامعه دیگر و از دوره ای تا دوره دیگر، متفاوت است؛ و گوناگونی نظریه های فمینیستی نیز، تا ا ندازه ای، برآمده از چگونگی نگریستن در همین تفاوت هاست . به سخن دیگر، توافق نداشتن درباره دلایل فرودستی زنان و تشخیص مناسب ترین راه برای دستیابی به آزادی «زن» ، مهم ترین عامل تفکیک نظریه های فمینیستی از یکدیگر است؛ نظریه هایی که اکنون، آنها را در این چهار عنوان صورتبندی می کنند: نظریه لیبرالی یا اصلاح طلب، نظریه مارکسیستی، نظریه سوسیالیستی و نظریه رادیکال یا انقلابی (۱)

از این نظریه ها، نظریه فمینیستی رادیکال دیدگاه تاریخ نگرانه تری دارد. در واقع، تلاش فمینیست های رادیکال برای پرده برداشتن از سلطه مردان بر زنان و کوشش آنها برای از بین بردن این سلطه، به آشکار کردن آن شیوه هنایی راه برده که به لحاظ تاریخی و در جوامع متفاوت، زنان و تاریخ میراث

فرهنگی شان را کم ارج می نمایاند. این مسئله، صرفاً از دغدغه های فیمینست های رادیکال در فهم فرودستی زنان و بایستگی آزادی آنها برنیامده، بلکه دستامد نگره ای ترکیبی است که با بهره گیری ازدستاورد دیگر نظریه های فمینیستی، زن را نه یک مقوله ثابت یا مفروض، بلکه موجودیتی سیال و وابسته به شرایط و عوامل چندی می داند و بر آن است که هویت زنانه، هر چند که از طریق رشته عواملی تأثیرگذار بر یکدیگر، ایجاد و تثبیت می شود.(۱) اما جمله اینها را در پس زمینه و بستر تاریخی حضور و ظهورشان می باید مورد بازنگری و تحلیل قرار داد؛ چرا که در این صورت، نه تنها از جسنیت زیست شناختی به عنوان مهم ترین عامل تمایز زن و مرد سخن نخواهیم گفت، بلکه با دریافتی جدید از شیوه های رایج در جوامع مختلف برای ایجاد نقش های مذکر و مؤنث، مفاهیم فرهنگی نقش های تعریف شده در مناسبت با زن و مرد را به چالش خواهیم کشید تا از راه تأکید بر این تفاوت های القاء شده فرهنگی و با تمرکز بر فرآیند برجسته سازی و استمرار و باز تولیدشان، بر هویت منتج از جنس زن، نگاهی دوباره بیفکنیم.

جریان های فمینیستی جهان عرب در دو دهه اخیر هم، عموماً با چنین گرایشی در هویت تاریخی زن مسلمان بازنگریسته و از سرنوشت زن در جهان اسلام سخن گفته اند؛ همچنان که زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش در چنین فضایی تألیف شده و هدف نگارنده اش پرده برداشتن از فرآیند تسلط مردان مسلمان بر زنان خویش است؛ فرآیندی که به نظر مرنیسی، سرچشمه هایش را در مدینه می باید جست؛ در نخستین شهر اسلامی، شهر پذیرای رسول اسلام و پیروانش که از همان آغاز عرصه ستیزی فرهنگی نیز بود، ستیز مهاجران و انصار، و ستیز رسول اسلام - با همه تلاشش برای تحقق آزادی و حقوق زنان -- با زن ستیزان مکی و مدنی؛ زن ستیزانی مؤمن و منافق که به رغم اختلاف ایمانی، در یک نکته توافق داشتند: در تلاش برای تثبیت و تقوویت مردانه در زیست جهان اسلامی و در حوزه های عام و خاص زندگی، در روابط شخصی مانند پرورش کودکان، خانه داری، ازدواج و... و در رفتارهای جنسی، از جمله تجاوز، فحشا، مزاحمت جنسی و ... چنان که در فرجام، این تلاش ها به انکار فرهنگ و دانش و توان زنان در سنت مرد اندیشی اسلامی انجامید، سنتی که با عدول از پیام محمد (ص) و با بی توجهی به آموزه های قرآنی، شأن انسانی را نه در مفاهیم تقوا و ایمان، که در مفهوم جنسیت باز

جست، و نه تنها با سکوت درباره برخی پیام های نوید بخش آزادی برای زن در اسلام، بلکه با جعل حدیث هایی مخالف با اصل آزادی زنان و با تأکید بر انکار توانایی ها و شایستگی های زنان برای حضور فعال در جامعه و شرکت در تعیین سرنوشت خویش، خواست های والای رسول اسلام را از مسیر و اقعی اش منحرف کرد تا در فرجام سیادت مردانه عهد جاهلیت بر شعار برابری و آزادی اسلامی غلبه یابد و با به دست دادن گفتمانی بنیاد گرفته بر نظام سانسور و مجازات، زن را به موجودی مطیع و حاشیه نشین تبدیل کند؛ موجودی که در نابودی توانایی های خویش می کوشد تا سرانجام، مرد مسلمان را شریکی ساکت و فرسوده و عقب مانده باشد. شریکی که برای عرضه، چیزی ندارد مگر «جنسیت» اش را. جنسیتی که لیلا احمد، استاد و مدیر برنامه های مطالعات زنان در دانشگاه ماساچوست آمریکا، آن را در آثار متعدد خود به چالش می کشد، از جمله در کتاب زنان و جنسیت در اسلام، ریشه های تاریخی مباحث مدرن .(۱)

لیلا احمد علل اصلی تنزّل مفهوم و معنای زن را در چالی باز می جوید که از آغاز دعوت اسلامی میان ازدواج پدرسالارانه از سویی، و مساوات طلبی اخلاقی اسلام - به عنوان بخش بنیادین پیام معنوی آن - از سوی دیگر، وجود داشت . به نظر او، به رغم اولویت بخشیدن به جنبه اخلاقی پیام اسلامی توسط برخی فرقه ها، در فرجام، در جریان تدوین فقه سنتی در دوره های اموی و عباسی، اوامر اخلاقی قرآن به غفلت برگزار شد؛ به ویژه درباره رفتار عادلانه با زنان . آنچه به این فایند سرعت بخشید و در عمل مشروعیت آن را نیز فراهم کرد، نه طبیعتاخلاقی آموزه های اخلاقی قرآن، بلکه کلی بودن آنها بود که موجب می شد محتوای قوانین قابل اخذ از قرآن، از سویی بر تفسیر فقها از آن متکی باشد و از سوی دیگر بر نحوه صورتبندی این آموزه ها در گزاره های فقهی؛ گزاره هایی که در آنها عناصر و تعبیرهای پیچیده ای را می توان یافت که از عُرف و حتی خواست تدوین گرانشان برآمده اند(۲)

احمد توضیح این مسئله، تحولات نظام حقوقی اسلام پس از رحلت حضرت رسول (ص) را مورد بررسی قرار میدهد. می دانیم که در زمان حیات رسول اسلام، امور مربوط به قضاوت و تفسیر مقررات کلی وحی، برعهده آن حضرت بود. پس از رحلت رسول بزرگوار اسلام، این خلفا بودند که تفسیر آموزه های قرآنی و گذار این تفسیرها به تصمیم های عملی را عهده دار شدند؛ و در همین جا بود که نخستین

مشکلات در تفسیر و تبدیل ایده های اخلاقی به هنجارهای حقوقی رخ برنمود؛ (۱) آن هم در شرایطی که دولت اسلامی قلمرو خود را می گسترد و اسلام به سرزمین های بیگانه گام می نهاد؛ سرزمین هایی که بسته به شرایط تاریخی / فرهنگی / اجتماعی/ سیاسی / مذهبی / اقتصادیشان، نظام های حقوقی خاص خود را داشتند و حاکمان مسلمان از رویارویی با چنین نظام هایی ناگزیر بودند. در چنین احوالی، با انتقال خلافت به امویان به نیرنگ معاویه، پایتخت سیاسی جهان اسلام به دمشق منتقل شد. حکمرانان اموی هم، با پذیرفش نظام اداری و حقوقی بر جای مانده از دولت روم شرقی (بیزانس)، جذب مفاهیم بیگانه به «نظام ساده اما در حال گسترش فقه اسلامی » را سرعت بخشیدند؛ و اینگونه بود که کاربست قوانین محلی بر اساس تفسیر فقها (یا:قاضیان مجری حق) از آموزه های قرآنی، در نواحی مختلف جهان اسلام، امری رایج شد؛ امری که البته، بنابر پیشینه حقوقی هر منطقه، تدوین نظام حقوقی خاصی را بر می تابید که لزوماً با نظام حقوقی تدوین شده در منطقه دیگر همخوانی نداشت . جنان که برای مثال، بنابر نظام حقوقی رایج در مدینه، این قیّم زن بود که می بایست عقد ازدواج را جاری کند، در حالی که نظام حقوقی کوفه این حق را برای خود زن، بدون دخالت قیّمش، قائل بود(۱)

بدین ترتیب، تفاوت نظام های حقوقی مناطق فتح شده در عهده اموی، مجموعه ای از مقررات ناهمگون را پدید آورد که بی برنامه توسعه یافته و به دلیل نبود روش های مشخص تفسیر و تفصیل آموزه های قرآنی، در بیشتر موارد، آنها را به غفلت برگزار می کرد. در واکنش بهچنین نظام هایی بود که در اواخر عهد اموی، شماری از عالمان دینی با بیان دیدگاه های خود درباره معیارهای اصلی اخلاق اسلامی بنابر آموزه های قرآنی و سنت رسول اسلام (ص) و خلفای راشدین، نخستین مکتب های حقوقی را پایه ریزی کردند؛ مکتب هایی که پس از به قدرت رسیدن عباسیان، مورد حمایت آنها قرار گرفتندو درنتیجه به سرعت گسترش یافتند و در پی حمایت دستگاه حکومتی از نمایندگان این مکتب ها، مسئولیت اداره نظام قایی نیز برعهده آنها نهاد شد؛ که ثمره آن، بازنگری جزء به جزء اجرای مقررات حقوقی در پرتو اصولی بود که به اعتقاد این عالمان، در قرآن وجود داشت؛ اصولی که البته، تشخیص آنها در استدلال های شخصی عالمان مزبور هم ریشه داشت و به رغم برخی تفاوت ها، با بسط و تفصیل آموزه های حقوقی و رویه های قضایی، سرانجام در سده چهارم هجری در قالب چهار مکتب فقهی حنفی و شافعی و مالکی و

حنبلی صورتبندی شدند و فروع فقهی و حقوقی برآمده از آنها، اعتباری مطلب داشت؛ به ویژه هرگاه با اجماع همراه می شد(۲)

این مسئله، در عمل، معارضه با چنین اصول و فروعی را بدعت و فسخ ناروای اموری عاری از خطا جلوه گر میساخت؛ و جمود فقهای بعدی در عدم ارائه و ابداع نظریات تازه فقهی نیز در چنین زمینه ای شکل گرفت؛ و بی سبب نیست اگر که به رغم تحولات رخداده در جهان اسلام، نگرش مردانه بسط یافته در سده های دوم تا چهارم هجری نسبت به جامعه و زنان، در سده های دوم تا چهارم هجری نسبت به جامعه و زنان، در سده های بعد، همچنان به حیات خود ادامه داد و باز تولید شد؛ نگرش مردانه ای که به تعبیر لیلا احمد، در دورانی که برای زنان «آشکارا نامیمون» بود، در قالب فقه و تفسیر متون دینی تدوین شد و بسط یافت؛ آن هم در حالی که میراث بَرِ سنت های اموی و عباسی در نگرش منفی به زنان بود؛ سنت هایی که در طراحی و تدوین نظام های حقوقی بر ضد منافع زنان، از دو راه تأثیر گذاشتند: نخست از راه تأکید بر شماری از گزاره ها و آءوزه های قرآنی تأیید کننده چیرگی مرد بر زن و نهاد خانواده و ازدواج، که این به سکوت برگزار کردن آموزه های مؤکد بر رعیات عدل و انصاف در برخورد با زنان را در پی داشت؛ و دوم از راه بهره گیری از حاکمیت سیاسی برای برکشیدن آن تفسیرهای فقهی و حقوقی که کمترین توجه را به شأن انسانی زن داشته باشد؛ که این هم، از سویی به حاشیه راندن تفسیرهای منصفانه ای مانند فقه حنفی و مالکی را موجب شد، و از دیگر سوی خوانش های یکسره دیگرگونی مانند صوفیان افراطی و فرمطیان در برخورد انسانی ترشدن با زن را مرتد و خارج از دین خوانده و در نابودیشان به جدکوشید؛ هر چند که این کوشش به رغم برخی پیروزی ها وموفقیت ها در برچیدن چنین خوانش هایی، هرگز ریشه های برخوردهمدلانه نسبت به زنان در جهان اسلام را نخشکاند؛ چنان که ظهور ابن عربی و رویکرد خاص او درتعریف و تبیین جایگاه زن در هستی، گواه روشنی بر این مدعاست (۱)

مرنیسی و احمد به رغم دغدغه های مشترکشان، در دو سوی طیف رادیکال فمینیست های تاریخ نگار قرار دارند؛ چه، در حالی که مرنیسی از تلاش های پیگیر و پیوسته رسول اسلام (ص) برای احقاق آزادی و حقوق زنان سخن می گوید و حتی در مواردی به تسلیم آن حضرت به وحی الهی به رغم میل باطنیش

اشاره دارد. (۲) اما احمد بر آن است که استمرار برخی سنت های قبیله ای در رفتار حضرت محمد (ص) در برخورد با زنان بود که در فرجام این امکان را در اختیار قدرتمداران نهاد تا با فرازمند کردن این بخش از رفتارهای او، آموزه های قرآنی دلالت کننده بر مساوات زنان و مردان و موکد رفتار عادلانه با زنان را به حاشیه برانند و به سکوت برگزار کنند.

نصر حامد ابوزید، محقق نامدار مصری و استاد کنونی لیدن هلند در این زمینه، رأی دیگری دارد. او در کتاب نقد الخطاب الدینی، با بهره گیری از آراء اریک هیرش، فیلسوف هرمنوتیست معاصر، در تفکیک معنا از فحوا شماری از احکام خاص زنان را بر می رسد و به چاره جویی چنین مسائلی در عصر حاضر اقدام می کند. به نظر او «معنا» همان مفهوم بی واسطه بیان شده در نصوص دینی (۴) است که از راه تحلیل ساختار لغوی آن نصوص فرآورده شده و توسط معاصران این نصوص استنباط می شود؛ و به سخن دیگر «معنا، همان دلالت تاریخی نصوص در بافتی است که بوجود می آیند و شکل می گیرند. در این «معنا»، میان نخستین مواجهان با نّص و قاریان بعدی آن چندان تفاوتی نیست»(۱)

در حالی که «فحوا» به استنباط مفّسر و خواننده متن از همان «معنا»ی تاریخی اطلاق می شوود؛ استنباطی که بر حسب بافت فرهنگی و اجتماعی او با «معنا»ی موجودات متفاوت خواهد بود و با تغییر افق هر خوانشی، تغییر خواهد یافت؛ تغییری که البته‌به دلیل ارتباط پیوسته «فحوا» با «معنا» روشمند است.(۲)

مسئله مورد بررسی ابوزید در نقد الخطاب الدینی از این چشم انداز، تفاوت میراث زن و مرد در فقه اسلامی است؛ چنان که در این زمینه می نویسد:

«مسئله ارث دو جنبه انفکاک ناپذیر دارد: یکی مربوط به شأن زن به طور کلی و جایگاه او در اسلام به طور خاص، و جنبه دوم مربوط به مسئله ارث به طور عام بنابر نصوص دینی است. از نظر «معنا» روشن است که این نصوص نه فقط درمورد ارث، بلکه در تمامی احکام شرعی زن و مرد را مساوی یکدیگر نمی دانند، گو اینکه در اصل عمل و پاداش دینی این دو با هم یکسان اند... اما مسئله به معانی ای که مدلول مستقیم نصوص اند ختم نمی شود، چرا که به طور طبیعی جریان و فرایند نّص در تشریع و قانون گذاری با رسوم، سنت ها و ارزش هایی که در بافت فرهنگی - اجتماعی محورهای اساسی به شمار می آیند ناسازگار و مخالف نیستند. عدم مخالفت نصوص بدان معنا نیست که نصوص هیچگونه تلطیفی -

که نشان دهنده «فحوا»ی مستتر در «معنا» است - در شکل آن ارزش ها ایجاد نمی کنند. (تغییر و تلطیف صورت می پذیرد) لیکن آثار آن تنها در سیر جریان واقع و برخوردهای فکری - اجتماعی موجود در آن پدیدار می شود. گرایش جامعه عربی - اسلامی در قرن اول هجری بدان سو بود که ارزش ها، سنت ها و عاداتی را که نصوص در صدد تلطیف آنها بودند، پا برجا کند و هم از این رو، در فرهنگ عربی - اسلامی همه رو به سوی تثبیت معنای دینی داشتند و بجز گروهایی کوچک و کم تأثیر، هیچ کس درصدد یافتن «فحوا» نبود» (۳)

بدین ترتیب ابوزید با بحث از جایگاه زن در جامعه عرب جاهلی، و با سخن گفتن از رفتارهای ناشایستی که در آن دوران در قبال زنان به عنوان موجوداتی بی صلاحیت اعمال می شد به این نتیجه می رسد که «معانی» ذکر شده در نصوصی که ارث زن را نصف مرد می دانند، «فحوا»یی دارند که با مداقه در جریانی که «نّص» پدید آورده و با شناخت سمت و سوی آن جریان معین می شود: (۱)

«جریان نّص، در راستای گذر از وضعیت اسفبار زن و رفتن به سوی مساوات است؛ و این جهت گیری با آنکه ضمنی و پوشیده است، از بافت و سیاق نّص دریافت می شود. این امر ضمنی - در مسئله ارث و تساوی او با مرد- را نمی توان شناخت، مگر آنکه جریان کلی نّص را دریابیم . نّص قرآنی جهت گیری های ضمنی نیز دارد. یکی از آن امور عام ضمنی، رهانیدن انسان - زن و مرد - از اسارت زنجیره های اجتماعی و عقلی است . به همین جهت است که«عقل» را ناسازگار و در مقابل «جاهلیت»، «ظلم» را نقیض «عدالت» و «آزادی» را نقیض «بندگی و بردگی» مطرح می کند. اما نکته مهم، مطویّ و ضمنی بودن این ارزش ها و جهت گیری ها است؛ چرا که «نّص» در مواجهه با «واقع» سعی در برخورد و مخالفت کلی، عمومی و همه جانبه نمی کند» (۲)

البته، این همه سخن ابوزید درباره موقعیت زنان در «جهان عربی - اسلامی!» نیست و او در این زمینه در آثار متعدد خود به تفصیل بحث می کند؛ از جمله در کتاب مرزهای هول انگیز؛ (۳) با این حال، او نیز هم چون مرنیسی و احمد، به هنگام بحث از موقعیت عمومی زنان در جهان اسلامی، نظرش بیشتر متوجه جهان عربی است و ازگفتمان های فقهی /تفسیری رایج و مسلط این جهان در طول تاریخ اسلامی اش سخن می گوید. بدین ترتیب، دستامد تلاش او، مانند مرنیسی و احمد، هر چند که نگاهی تازه و نقادانه

به این گفتمان ها را در پی دارد. اما در عمل از توجه به برخی گفتمان های حاشیه ای بازمی داردش، چنانکه به نقد دیدگاه محمد بن جریر طبری (م۳۱۰ق) درباره بازتاب حوّاء در تفسیر قرآن او همت می گمارد.(۴) اما به مهم ترین و بحث انگیزترین نظر حقوقی طبری و درباره پذیرش دادرسی زن در همه پرونده ها و دعاوی حقوقی اشاره ای نمی کند. (۵) همچنان که از آن «گروه های کوچک و کم تأثیر «فحوا» جو» سخنی نمی گوید؛ گروه هایی که بی شک شیعه در شمار مهم ترین آنها است.

این نادیده انگاری را می توان به اصرار در همسان انگاری خوانش اهل سنت از اسلام با آن مربوط دانست؛ یعنی به رهیافتی که با نگاه به اسلام از دیدگاهی واحد و یکسان که همگی عناصر زندگی و عرف و عمل آن را به یکدیگر پیوند می دهد. و با تخصیص اسلام به تسنن رایج و مورد قبول دستگاه خلافت اموی / عباسی در نخستین سده های هجری، آن هم در چارچوبی واحد. آنچه از این طرح و نقشه بیرون و با دستگاه خلافت و خوانش خاصی اش از اسلام در ستیز بوده را به عنوان انحرافی از «اسلام راستین» تلقی کرده است (۱)

انگیزه نگارش بخش های دوم و سوم این مقدمه نیز برآمده از توجه به چنین نکته هایی بوده و ویراستار در آنها کوشیده ازدیدگاه های فقه مذاهب شیعی در باب مهم ترین مسائل زنان، نه یک تفسیر فمینیستی ، بلکه گزارشی تاریخی به دست دهد. گفتنی است که در این گفتارها، قصد نگارنده نه ارائه احکام فقهی زنان بنابر کتاب ها و رساله های فقهی موجود. بلکه بررسی سازه های حاکم بر دیدگاه های فقهی شیعه در این زمینه بودها ست؛ در نگارش این گفتارها به طور خاص به مقاله پر اطلاع ویلفرد مادلونگ با عنوان ذیل نظر داشته ام:

Shi Attitudes toward Women as Reflected if Fiqh, Society and the Sexes in Medieval Islam, ed. A. Lutfi al - sayyid - marsot, Calif, 1979,pp.69-79

البته نه بدان معنا که یکسر بازگویی آرای او بوده باشم؛ و مراجعه به آن مقاله و این گفتارها. به خوبی تفاوت نگرشمان در برخی زمینه ها را بر می نماید.

زن از چشم انداز فقه مذاهب شیعی

(مطالعه ای تطبیقی در مذاهب امامی، اسماعیلی و زیدی)

فقه شیعی و سنی؛ تشابه آموزه ها به رغم اختلاف منابع

نگاهی کلی به فقه شیعی نشان میدهد که موارد اندکی وجود دارند که سلسله موضوعات و پاسخ های آن به مسائل خاص، دستکم با پاسخ های یک یا چند مکتب فقهی اهل سنت موافقت نداشته باشد؛ و حتی در مواردی که چهار مکتب غالب سنی - یعنی مذاهب حنفی، مالکی، شافعی، و حنبلی - جملگی و بالاجماع با فقه شیعی مخالفند، این باور وجود دارد که گاه برخی از نخستین فقهای اهل سنت از آموزه های شیعه جانبداری کرده بوده اند.

بدین سان ، باید گفت که به ویژه در زمینه عبادات، مسائل اندکی وجود دارند که موجب تشخیص فقه شیعی از فقه سنی توانند بود؛ و در این میان، بیشک، یکی از مشخص ترین موارد اختلاف میان شیعه و سنی، به اختلاف آنها در مسئله اذان باز می گردد. چرا که می دانیم اذان شیعه مشتمل است بر دو عبارت که اذان اهل سنت آنها را ندارد: «حی علی خیرالعمل » و «اشهدانّ علّی ولّی اللّه » عبارت دوم بیشک از اختلاف اهل سنت و شیعه در باب جانشینی رسول اسلام خبر می دهد. و از حضرت امام محمد باقر (ع) روایت شده که عمر، خلیفه دوم، عبارت نخست را به این بهانه از اذان حذف کرد که مبادا مردم را از پیوستن به جهاد باز دارد(۱)

دیگر مسئله مورد اختلاف شیعه و اهل سنت، مسح علی الخفُین است؛ یعنی مسح کشیدن روی کفش به جای مسح روی پا در وضو؛ چه، فقه سیعی، مسح روی کفش را در وضو، به طور مطلق نهی می کند؛ و هر چند که اهل سنت در آغاز به صراحت از مسح روی کفش حمایت نمی کرده اند. اما با تبدیل آن به موضوع خاص مورد اختلاف شیعه و سنی، اهل سنت قبول مشروعیت آن را در اعتقادنامه های خود از شرایط ایمان بر شمردند و حتی انکارش را به منزله کفر دانستند؛ (۱) و گویا در مخالفت با همین باور است که امام جعفر صادق (ع) مسح روی پا را یکی از سه مسئله ای می داند که هرگز در آن تقیّیه نمی کند(۲)

توجه به این اختلاف ها نشان می دهد که میان فقه شیعه و فقه اهل سنت، به رغم خصومت های ریشه دار

اجتماعیو سیاسی، اختلاف چندانی وجود ندارد. در واقع، توفیق گسترده دو گفتمان فقهی شیعه و اهل سنت، با در نظر گرفتن اختلاف های عقیدتی آنها و نیز اختلافشان در زمینه اصول فقه، بیشتر موجب شگفتی ما خواهد بود. چرا که می دانیم شیعه از چهار منبع مورد قبول اهل سنت، تنها منبع نخست، یعنی قرآن را می پذیرد، و درخصوص منبع دوم، یعنی سنت نیز، شیعه با استناد به احادیث خود که عمدتاً مشتمل است بر اقوال امامان و نه صرف احادیثی که به پیامبر اکرم (ص) منتهی می شوند، مجموعه های احادیث فقهی اهل سنت، مشهور به صحاح دسته را رد می کند. سومین منبع فقهی اهل سنت، یعنی اجماع نیز، توسط هر دو گرایش شیعه و سنی منحصر می شود به امت خود؛ و منبع چهارم، یعنی قیاس را شیعیان امامی و اسماعیلی مردود دانسته و به جای آن بر عقل تکیه کرده اند(۳)

با توجه به همین نکته، می توان پرسید که به رغم این ا ختلاف نظرها در منابع و اصول فقه، علت تشابه قابل ملاحظه فقه رسمی شیعه با فقه سنی - به ویژه شاخه شافعی آن - را در چه چیز می باید جُست؟

یوزف شاخت، با قائل شدن به این رأی که مشرب فقهی، نخست در مکتب های اولیه اهل سنت بسط و گسترش یافت، و آنگاه خوارج و شیعیان با تغییرات اندکی اقتباسش کردند، چنین استدلال می ند که مکتب های فقهی این فرقه های مذهبی، تقریباً هم زمان با نضج و تکوین رشته های مکتب های اهل سنت نضج یافت و تشابه نظام های فقهی آنها نیز بر این اساس استوار بود که همگی با یک جقیقت واحد روبرو شدند؛ حقیقت واحدی که شاخت آن را مبدأ حقوق اسلامی برشمرده و شامل این موارد می دانندش: سنت اموی های اولیه که در اساس شامل فقه و سنت مرسوم متأثر از احکام فقهی قرآن و دستورهای خلقا می بود(۱)

با این حال، به رغم مدعای شاخت‌نباید، از نظر دور داشت که خوارج و شیعیان، اصولاً پیش از پیدایش مکتب های فقهی اهل سنت، گروه هایی با هویت مشخص بودند. افزون بر این، به دلیل اختلاف های سیاسی ⁄اجتماعی و عقیدتی، طبیعی بود که شیعیان و خوارج به منظور ارشاد در مسائل دینی به رهبران دینی خود مراجعه کنند تا اینکه خواسته باشند از مکاتب فقهی اهل سنت پیروی کنند.

افزون بر این فرض ها، رجوع به منابع تاریخی نیز، به رغم مدعای شاخت، تأیید می کند که اولین دوران تنظیم مبادی فقه شیعی به زمانی پیش از پیدایش مکت های فقهی اهل سنت باز می گردد. چه، نخست،

آموزه های فقهی به طور مشخص توسط امام محمد باقر (ع) تنظیم شد و آنگاه فرزند ایشان، امام جعفر صادق (ع)، آن را تکمیل کرد. همچنین، می دانیم که بخش عمده ای از احادیث فقهی شیعه از این امام است . (۲) امام محمد باقر (ع) حدود سال ۱۱۷ هجری قمری رحلت کرد، و دوران حیات پر بار امام جعفر صادق (ع) نیز از زمان تولد آن حضرت در حدود سال ۸۰ هجری تا زمان رحلتشان در سال ۱۴۸ هجری قمری، تقریباً همزمان بود با دوران زندگی ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) مؤسس مکتب کوفی حنفی، و مؤسس مکتب مدنی مالکی، مالک بن انس (۹۷-۱۷۹ق۹ کمی جوان تر از او بود. در عین حال، برخی منابع غیر شیعی اشاره داردند بر اینکه، ابوحنیه نعمان بن ثابت از شاگردان امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بوده است . (۱) از این دعوی های تاریخی که بگذریم در می یابیم که مسئله شایان توجه در اختلاف عمده میان شیعه و اهل سنت باز می گردد به نظرگاه فقهی آنها در باب مسئله حقوق زن در ازدواج و ارث .

مسئله زن؛ مهم ترین عامل جدایی فقه شیعی و سنی

مراجعه به متون فقهی شیعه و اهل سنت بر می نماید که سه مورد زیر، همواره علت اصلی و مهم جدایی فقه شیعه اثنی عشری از فقه اهل سنت بوده اند: ۱) ازدواج موقت (=متعه) ۲) مقررات سخت متارکه اختیاری (=طلاق) که سوء استفاده از این سنت را شدیداً محدود می کند؛ ۳) لغو موقعیت ممتازی که فقه سنی در ارث به خویشاوندان مرد می دهد، به منظور دفاع از تساوی تقریبی حقوق خویشاوندانی که از طریق زن و مرد با یکدیگر پیوند می یابند(۱)

بدیهی است که این جدایی فقه شیعی از فقه سنی، در جدا شدن دو جامعه شیعه و سنی از یکدیگر تأثیی بس مهم داشته است؛ (۲) اما در این پژوهش، قصد ما نه بررسی تفصیلی جزئیات این جدایی، بلکه پاسخ به این پرسش است که این تفاوت های فقهی تا چه اندازه، از موقعیت زن در مکت هاب فقهی شیعه و سنی، دیدگاه های متفاوتی به دست دادها ست . بدین منظور، نخست با بررسی ریشه این اختلاف ها، علت آنها در پیدایش فقه شیعی را بر می نماییم، و آنگاه شیوه بحث در باب آنها را در نظام های فقهی شیعیان امامی و اسماعیلی و زیدی به صورتی تطبیقی بر می رسیم . در باب «متعه» (ازدواج موقت) به

دلیل اهمیتش، در گفتاری جداگانه به تفصیل بحث کرده ایم. بنابراین، اکنون تنها به بررسی دو مورد دیگر می پردازیم .

درمورد طلاق یک جانبه زن، فقه شیعه نسبت به فقه جمله مکتب های سنی بسیار سخت گیرتر است . در قرآن، طلاق به لحاظ شرعی مجاز برشمرده شده و به گونه ای نسبتاً مفصل برای آن قواعدی وضع شده است.(۳) فقه اهل سنت از ابتدای شکل گیری، دو نوع طلاق را از یکدیگر متمایز کرد: یکی طلاق شرعی و محمود (= طلاق السنة) و دیگری طلاق غیر شرعی و مذموم (=- طلاق البدعة) طلاق النسة عبارت است از اظهار یک بار طلاق در هنگام طهارت زن، یعنی دوران بین دو دشتان (قاعدگی) البته بدون آنکه در این دوره زن و مرد همسبتر شده باشند. (۱) اما در طلاق البدعة، مقررات طُهر و پاکیزگی رعایت نمی شود و ممکن است که طلاق با سه مرتبه اظهار، غیر قابل فسخ شود: که بدین ترتیب هم رجوع پیش از پایان عده شرعی و هم ازدواج دوباره این زوج، پیش از ازدواج مجدد زن پس از طلاق، ناممکن می شود. (۲) در فقه اهل سنت، هر چند که طلاق البدعة به لحاظ اخلاقی مذموم دانسته شده، اما از نظر شرعی به اندازه طلاق السنة قابلیت اجرایی دارد. چنین می نماید که پایه گذاران مکاتب فقهی اهل سنت، طلاق البدعة جایز را بیش از طلاق السنة مشروط، سنتی قانونی و مورد قبول می دانسته اند؛ چرا که به رغم ملامت های اخلاقی شریعت، این رسم در سده های پس از آنها همچنان به قوت خود باقی می ماند. بدین ترتیب، فقهای اهل سنت، مایل بوده اند که حتی در صورت تعارض با کلام و روح قرآن، سنتی معمول را از نظر شرعی غیر قابل اجرا اعلام کنند.

از سوی دیگر، فقه شیعی طلاق البدعة را مطلقاً ممنوع دانست و بر آن شد که هرگونه طلاق که در حین دوره دشتان، پس از زایمان، و یا در دوران طُهر بعد از آمیزش، واقع شده باشد، فاقد اعتبار است (۳) فقهای شیعه، حضور دو شاهد مرد مسلمان عادل و اجرای دقیق صیغه طلاق را ضروری و هرگونه سه طلاقه غیرقابل فسخ در یک نوبت را نامشروع برشمردند. نتیجه چنین حکمی آن شد که وقوع طلاق در میان شیعیان نسبت به اهل سنت بسیار کمتر باشد، میزان طلاق نزد اهل سنت، ظاهراً به سبب تقلید از شیعیان، از مناطق کاملاً سنی نشین بسیار کمتر بوده است (۱)

این اختلافات فقهی در باب احکام طلاق، در عین حال، از نکته دیگری نیز خبر میدهند، از اختلاف نظر

در نحوه نگرش شیعه و اهل سنت نسبتبه زن . در واقع، مراجعه به متون شیعی نشان میدهد که اقوال نقل شده از امامان در آثار فقهی، ظلمی را که بر اثر اقدام به طلاق البدعة بر زن وارد می شود، شدیداً محکوم می نماید، همچنان که به طور کلی طلاق، و حتی طلاق السنة را هم تأیید نمی کند(۲) این در حالی است که فقه اهل سنت به رغم محکوم کردن نه چندان صریح طلاق و به طور کلی و طلاق الدعة به طور اخص، به منظور جلوگیری از سوءاستفاده از آن اقدام عملی و کارآمدی به عمل نمی آورد.

فقه شیعی در باب ارث نیز با اهل سنت اختلاف دارد، و با آنکه به نظر می رسد دراین مورد برخلاف موارد پیشین، به عُرف نخستین جامعه اسلامی و یا به آموزه های فقهای آن هنگام تکیه داشته باشد، اما بنا به گفته سید مرتضی، انصار، یعنی ابن عباس و جابربن عبدالله انصاری و بنا بر روایتی از اعمش به استناد ابراهیم نخعی، زبیر، مقام ممتاز خویشاوندان مرد را که مورد تأیید اهل سنت بود انکار کردند(۳) میدانیم که رسوم پیش از اسلام در عربستان، ارث را به خویشاوندان ذکور یا «عصبه» محدود می دانست . مراد از «عصبه» آن دسته از بستگان نسبی مرد متوفی بود که پیوندشان تنها از طریق مرد صورت می گرفت . بدین ترتیب، مردان و زنان خویشاوندی که از طریق زن با یکدیگر پیوند یافته بودند و «ذوالارحام» نامیده می شدند، از ارث محروم می ماندند. افزون بر این، باید در نظر داشت که قرآن برای ارث قوانین دقیق تعیین نکرده بود که همه خویشاوندان را شامل شود. بلکه تنها دوازده سهم مشخص (=فروض) را برای برخی از بستگان نزدیک که چند تن از آنها به لحاظ جنسیتی زن بودند، به ویژه دختر - یا دختران - مادر، همسر و خواهر به دست داده بود. بدین سالن، فقه سنی که در ظاهر از عُرف موجود پیروی می کرد، این دستورات قرآنی را تنها تعدیل کننده حق اصلی عصبه می دانست، حقی که عصبه پس از تقسیم سهام ثابت تعیین شده توسط قرآن، از آنچه بر جای مانده بود می برد، و در صورت نبودن وارثی که قرآن مستحق برشمرده بود، مقام ارث به او می رسید؛ و اینگونه بود که خویشاوندان زن و ذوالارحام، به طور کلی از ارث محروم می ماندند، مگر آنکه هیچ عصبه ای، حتی با دورترین نسبت وجود نمی داشت . بنابر عقیده برخی مذاهب اهل سنت، حتی در این مورد نیز بیت المال و یا ولاء متوفی بر این خویشاوندان مرجع بودند. (۱) از سوی دیگر، فقه شیعی، مقام ممتاز عصبه را کاملاً مردود دانست و امامان شیعه بر این نتکه تأکید کردند؛ چنان که بنابر روایتی از امام جعفر

صادق (ع) مال از آن نزدیک ترین خویشاوند است و خاک دردهان عصبه ـ (المال لاقرب و العصبة فی التراب) (۲) بر همین اساس است که می بینیم در فقه شیعی، خویشاوندان صرف نظر از جنسیت یا پیود یافتن از طریق زن و مرد، پس از ادای حق وارثان ذکر کرده قرآن، ارث می برند؛ هر چند به خویشاوندان ذکور همرتبه خویشاوندان مرد، برطبق دستور قرآن، به طور کلی دو برابر زن ارث می رسد نقل است که امام جعفر صادق (ع) در پاسخ این پرسش که چرا این دستور قرآن به ضرر زنان است که ضعیف تر و نادان تر هستند، فرمود که زنان به شرکت در جهاد، تأمین مالی خانواده، و یا سهیم بودن در پرداخت خون بهایی که بر عهده قبیله است، مکلف نیستند. از امام هشتم علی بن موسی الرضا (ع) هم روایت شده که در پاسخ به چنین پرسشی، فرمود که باری تعالی در آیه ۲۲۸ سوره بقره می گوید که مردان یک درجه بر زنان برتری دارند و زنان به لحاظ خرج و نفقه بدانها وابسته اند(۳)

آنچه روشن است، بانیان فقه شیعی، بیش از علمای اهل سنت بر رد روش فقهی موجود در میان نخستین جامعه اسلامی، تمایل داشته اند، و به هر حال، معیارهای اخلاقی فقه شیعه، هیچگاه توسط معیارهای اخلاقی مطلوب اهل سنت پذیرفته نشده است . در واقع، اصلاحات فقه شیعی، با توجه به حق انحصاری اعقاب رسول اسلام (ص) ازدخترش فاطمه (ع) در رهبری دینی و سیاسی امت مسلمان، بیشتر از علائق ناب شیعی متأثر بوده و با مهم ترین عقاید دینی امت مسلمان ارتباط تنگاتنگی داشته است؛ و چنانکه بر می آید، بانیان فقه شیعه به خوبی واقف بوده اند که در حق ارث می باید به حق جانشینی رسول اسلام (ص) نظر داشته باشند.

این نکته را با ذکر مسئله ای غیرمتعارف در فقه شیعه درخصوص ارث بهتر می توان توضیح داد. بنابراین قاعده مستثنی پذیر، بنابراقوال ائمه اطهار (ع)، پسر عموی اصلی (=پدری) در ارث برعموی مادری اولویت دارد. هر چند که بنا بر قاعده کلی، عمو که خویشاوند نزدیک است، می باید بر پسر عمو اولویت یابد(۱) قابل توجه است که منظور از طرح این مسئله غیرمتعارف، توافق دادن آن با این دیدگاه شیعه است که علی (ع) پسر عموی اصلی پیامبر، از عباس - جد خاندان عباسی - عموی پیامبر، به آن حضرت نزدیک تر و به همین لحاظ هم بیش از عباس به امامت سزاوار است . افزون بر این، اعتقاد شیعیان به این حق علی (ع) و فاطمه (ع) و اعقاب آن دو، تفسیر صریح جدیدی از ساختار خانواده را

مطرح ساخته است؛ تفسیری که برای زن، از آنچه در جامعه اهل سنت مد نظر بوده، مقام و جایگاهی والاتر قائل می شود.

در موارد ذکر شده، هر چند که دلایل جدا شدن فقه شیعه از فقه سنی را می توان علائق صرفاً شیعی دانست، اما سرچشمه های اصلی این اختلاف ها عبارتند از: ۱) علاقه شیعه به از میان بردن بدعت هایی که خلفا آورده بودند و به ویژه بدعت های خلیفه دوم عمر بن خطاب؛ ۲) اهتمام به بازگشت به سنت رسول خدا (ص) ۳) تمسّک جویی به معیارهای اخلاقی قرآن، حتی اگر با رسوم متداول جامعه اسلامی در تعارض باشد؛ و ۴) به رسمیّت شناخت حقوق دختر و اعقاب رسول اسلام (ص)

زن در فقه مذاهب شیعی؛ زیدیه و اسماعیلیه در برابر امامیه

اکنون می توان از چگونگی برخورد سایر مذاهب فقهی شیعه با این موارد پرسید؛ و البته می باید از آن مذاهب فقهی سراغ گرفت که فقه آنها معلوم و مشخص است، یعنی مذاهب زیدی و اسماعیلی .

شیعیان ریدی، در طول تاریخ، هم چون شیعیان امامی و اسماعیلی، در نظرات فقهی خود، به دسته ها و مکاتب چندی تقسیم شده اند(۲) نخستین زیدیان در شهر کوفه در سده دوم هجری به دو فرقه تقسیم شده بودند که در باب منابع فقه اختلاف نظر داشتند؛ یکی از آنها فرقه بتریه بود که سنت رسول اسلام (ص) و اصحابش را به صورتی که نقل شده و مورد پذیرش عموم مسلمانان قرار گرفته، تایید می کردند، و بدین سان فقه آنها با مکتب اصحاب حدیث کوفی تفاوتی نداشت (۱) فرقه دیگر معروف به جارودیّه که سرانجام معتقداتشان به عنوان باورهای غالب در میان زیدیّه رواج یافت، تنها احادیث منقول و تأیید شده توسط اهل بیت، یعنی اعقاب رسول اسلام (ص) از طریق دخترش فاطمه (ع) و نظرات فقهی آنها را اساس فقه می دانستند؛ اما این نکته سبب نمی شد که بر نهج شیعیان امامی، ولایت در امور مذهبی را به آن دسته از اعقاب پیامبر محدود کنند که آنها را رسماً «امام» می دانستند. (۲) چرا که جارودیّه، دستکم در مسائل کلی، برای همه عزت پیامبر اکرم (ص) ولایتی یکسان قائل بودند. البته، آنها در عمل، ناچار بودند که از میان نوادگان رسول خدا که نظرات فقهی مختلف داشتند، یکی را برگزینند و بدین سال برخلاف آموزه یکسان دانی ولایت برای همه عزت پیامبر (ص) عمل کنند(۲)

قدیمی ترین اثر فقهی موجود از پیروان زیدیّه، کتابی است به نام مجموع الفقه منسوب به زید بن علی، برادر امام محمد بن باقر (ع)، که مؤسس و امام فرقه زیدیّه بود. این اثر را ائوجینو گریفینی تصحیح کرده و آن را در اصل متعلق به ابوخالد واسطی، یکی از جارودی های کوفی پیرو زد می داند؛ اکنون می دانیم که در واقع این ابراهیم بن زبرقان، شاگرد ابوخالد (م۱۸۳ ق) بوده که بعدها به جمع آوری نقل قول های ابوخالد از زید همت گماشت و آنها را در این کتاب گرد آورد. (۴) مجموع الفقه، به جز اعتباری که در میان نخستین پیروان فرقه جارودیه داشته، بدان معروف است که آموزه های فقهی دیگر علویان، و به ویژه نظرات امام محمد باقر (ع) برادر زید، را نیز در خود جمع دارد. به هر حال در نیمه نخست سده سوم هجری، در میان زیدیّه کوفه چهار مکتب فقهی مشخص با پیروان خاص خود پدیدار شدند. مکتب هایی که گاه رقیب و گاه متحد یکدیگر بودند. از میان آنها، اولین مکتب از آموزه های احمد بن عیسی (م۲۴۷ق) یکی از نوادگان زید پیروی می کرد. نظرات احمد بن عیسی تا حد زیادی براساس نقل قول های ابوخالد از زید و نقل قول های زیدیّه از امام محمد باقر استوار بود. دومین مکتب نیز به کوشش قاسم بن ابراهیم، یکی از علویان اهل مدینه تأسیس شد که گهگاه بر نقل اقوال مدنی دیگری از علی (ع) تکیه می کرد که شهرت کمتری داشتند. به طور کلی، موضع فقهی او به مشرب فقهی مدینه نزدیک بود. مؤسس مکتب سوم نیز، نام آورترین محدّث زیدی زمان خود، محمد بن منصور مرادی بود که با جمع آوری نظریات فقهی گره زیادی از نخستین نوادگان معاصر پیامبر (ص) و از جمله احمد بن عیسی و قاسم بن ابراهیم، این آموزه ها را با نظریات فقهی خود در هم آمیخت . مکتب چهارم هم توسط حسن بن یحیی، یکی از اعقاب زید تأسیس شد که ظاهراً بخشی از آرای فقهی اش را بر پایه عقاید محمد بن منصور استوار کرده بود. (۱) قابل ذکر است که نظرات این چهار مکتب فقهی زیدی را در دو قرن بعد، یکی از زیدیان کوفی علوی به نام ابوعبدالله علوی (م۴۴۵ق) در کتابی به نام الجامع الکافی جمع آوری و عرضه کرد. (۲)

افزون بر این مکتب ها که جملگی در میان زیدیان کوفه رواج داشتند، در حکومت های زیدی تأسیس شده در ولایت های ساحلی دریای خزر و یمن در سده های سوم و چهارم هجری نیز مکتب های دیگری ظهور کردند. زیدیّه یمن، نظرات فقهی یحیی بن الحسین الهادی الی الحق (م ۲۰۸ ق) مؤسس فرقه زیدیّه

در این منطقه را پذیرفتند. الهادی الی الحق یکی از نوادگان قاسم بن ابراهیم بود و در نظرات فقهی اش، به طور کلی از آیین جدش پیروی می کرد. مکتب بر ساخته او، تاکنون، در میان زیدیان یمنی اعتبار خود را حفظ کرده است؛ و حتی شماری از مردم زیدی مذهب سواحل دریای خزر نیز آیین وی را پذیرفتند، هر چند که در این نواحی، مکتبی که امام الاطروش الناصرللحق (م۳۰۴ق) اما زیدی خزری بنیاد نهاد، با آن به رقابت برخاست . این مکتب اخیر، تا سال ۹۳۳ هجری قمری، یعنی تا آن هنگام که زیدیه مازندران به طور رسمی شیعه اثنی عشری را پذیرفتند، در آنجا باقی و قدرتمند بود.

به رغم گوناگونی مکتب های فقهی زیدی، شیوه نگرش و عمل آنها نسبت به موقعیت شرعی زنان در رد دیدگاه های امامیه، یکسان بود، به ویژه در سه موردی که فقه امامیه را در اساس از فقه سنی جدا می کرد. در واقع همه مکتب های فقهی زیدی، به استثنای یکی، تغییر مواضع فقهی امامیه از اهل سنت در امور ازدواج و طلاق و ارث را مردود دانسته و آن مواضعی را پذیرفتند که مورد تأیید مکتب های اهل سنت نیز بود.(۱)

زیدیّه که به طور معمول در دوری جستن از دیدگاه های اهل سنت کمتر از امامیه تعصب می ورزیدند، ظاهراً رد عرف رایج را مشکل میدیدند، هر چند که انگیزهایشان برای این کار با مؤسسان امامیه مشترک بود. بدین سان، باید گفت که آموزه های فقهی بانیان فقه زیدی در باب زن، در تعارض با مواضع اعتقادی خاص شیعه امامیان قرار داشت، هر چند که آنها در باب مسائل عبادی، در بیشتر موارد، بی درنگ مواضع اعتقادی خاص امامیه را می پذیرفتند.

بااین حال، در میان مکتب های زیدی به رغم تأیید مشرب اهل سنت درباره زن، استثنایی نیز داریم . این استثنا باز می گردد به مشرب الناصر الاطروش که مکتب فقهی اش یکی از متأخرترین این مکتب ها بود . او هر چند که به پیروی از اجماع زیدیّه، مشروعیت ازدواج موقت (=متعه) را مردود دانست، اما از این نظر امامیه که طلاق البدعة به هر شکل غیرشرعی است، حمایت کرد، و نیز آموزه فقهی امامیه در سلب انحصار وراثت به خویشاوندان مرد را پذیرفت (۲)

این مسئله به روشنی نشان می دهد که الناصر، از مکتب امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) تأثیر پذیرفته بوده است . این تأثیر، در حقیقت، نه تنها در بعضی از نقاط دیگر نظام فقهی او به چشم

می خورد. (۳) بلکه در کلام تدوین یافته توسط او نیز کاملاً مشهود است؛ (۴) و می توان احتمال داد که وی در جامعه امامیه مدینه رشد و نمود یافته باشد؛ همچنان که می دانیم، برادرش، الحسین الشاعر، نیز در مصر، در شمار راویان حدیث بود(۵)

فقه اسماعیلی نیز، سالها پس از تدوین فقه امامیه و زیدیّه، در نیمه نخست سده چهارم هجری قمری به همت قاضی نعمان فاطمی، صاحب کتاب مشهور دعائم الاسلام، تدوین شد. (۱) می دانیم که شیعه اسماعیلی از شیعه امامیه منشعب و سلسله امامان ایشان پس از امام جعفر صادق (ع) از سلسله امامان مورد قبول امامیه جدا شد. بدین ترتیب، طبیعی است که قاضی نعمان، شدیداً به احادیث فقهی امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) - که اسماعیلیان آنها را رسماً به امامت قبول داشتند - استناد کند بی آنکه احادیث امامان بعدی شیعه اثنی عشری را مورد ملاحظه قرار دهداً (۲) و البته، او بدون، تردید در این کار تحت فرمان خلفای فاطمی و امامانی بود که از آنها فرمان می برد. (۳) نکته شگفت آور درباره او آن است که وی احادیث دو امام مزبور را با احادیثی از منابع زیدی کامل کرد.

بدین ترتیب، می توان گفت که فقه اسماعیلی، در عین تأثیرپذیری اندکش از فقه زیدی، در مجموع بر نهج فقه امامی است .(۴) این موضوع در مورد آن سه تغییر عمده فقه امامیه نسبت به زنان نیز مصداق دارد. چه، می بینیم که فقه اسماعیلی، موافق با دیدگاه شیعه اثنی عشری، طلاق البدعة را اکیداً غیرشرعی می داند. احکام ارث در آن هم، به احکام ارث در فقه امامیه مانند است . اما فقه اسماعیلی در یک مورد برخلاف فقه امامیه رأی می دهد: در منع ازدواج موقت (۵) البته می باید در نظر داشت که این انحراف از عقاید امامیه، به انتقادهای تند اهل سنت از رسم متعه ربطی ندارد. چرا که فقه اسماعیلی در موارد دیگر و در باب موضوعات مورد تعرض اهل سنت، هیچگاه نگران عدم موافقت آنها نبوده است . بنابراین می توان حدس زد که به دلیل موافقت نیمه جان و حمایت نه چندان خوب فقه امامی از رسم متعه و در تبدیل این رسم به شکل ناپسندی از ازدواج، و افزون بر این، به دلیل مخالفت شدید دیگر فرقه های شیعی از این رسم بوده که فقه اسماعیلی چنین رأی میدهد؛ و به هر حال ، آنچه مسلم است، قاضی نعمان مخالفت با متعه را رسماً بر پایه احادیث زیدی استوار می کند. (٦) او بابی اعتنایی به احادیث نقل شده از امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) در حلّیّت متعه، به نقل روایتی از امام جعفر صادق (ع)

به استناد عباد بن یعقوب الرواجینی (م ۲۵۰ق) می پردازد که در آن امام ششم، ازدواج موقت را شکلی از فحشا و ناپسند دانسته است.(۱)

بدین سان، آشکار می شود که فقه زیدی و اسماعیلی، که هر دو از نظر تاریخی بعد از فقه امامیه بسط و گسترش یافتند، هیچ یک در بحث پیرامون موقعیت زن، کمترین استقلال فکری از خود نشان ندادند. چرا که آنها به همان اندازه که در این زمینه بر نهج فقه سنی رفته و یا از آن منحرف شدند، مستقیماً تحت تأثیر الگوهای فقه امامی قرار داشتند. در واقع، باید گفت که از همان ابتدای پیشرفت فقه شیعی، به همت امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) اقدامی اساسی در جهت اصلاح برخی از رسوم قدیمی جامعه اسلامی انجام پذیرفت. این اصلاح، با در نظر گرفتن تمامی جوانبی که داشت، مقام زن را به گونه قابل توجهی بالا برد و حدود آن را براساس احکام صریح قرآنی تعیین کرد.(۲)

سنت بی اعتمادی به زن (۱)

به گزارش بخاری، ابوبکره این جمله را از پیامبر (ص) شنیده است که «آنهایی که امورشان را به دست زنان می سپرند هرگز سعادتمند نخواهند شد» (۱) از آنجا که این حدیث در زمره احادیث صحیح جای گرفته - جزء چند هزار حدیثی که بخاری مورد تأیید قرار داده - در وهله اول حقیقت محسوب می شود مگر اینکه عکس آن ثابت شود؛ زیرا هدف ما مطالعه و بررسی علمی است. هیچ چیز مرا به عنوان یک زن مسلمان از بازنگری تاریخی و روش شناسانه این حدیث و راوی آن باز نمی دارد؛ به ویژه مطالعه شرایطی که در آن این حدیث برای اولین بار مورد استفاده قرار گرفت. چه کسی؟ کجا؟ کی؟ چرا؟ و به چه کسی این حدیث را گفت؟

ابوبکره از اصحاب پیامبر (ص) و در طول زندگی اش با او آشنا بوده و به اندازه کافی با او حشر و نشر داشته که آنچه روایت کرده شنیده باشد. بنا به گفته ابوبکره، پیامبر (ص) پس از اینکه شنید ایرانیان زنی را به حکومت برگزیده اند، این حدیث را فرمود. «وقتی انوشیروان جان سپرد، پیامبر (ص) که کنجکاو بود بداند چه پیش آمده، پرسید چه کسی به جانشینی او بر تخت نشست؟ در پاسخ به او گفتند: آنها حکومت را دخترش واگذار کرده اند»(۲) در آن لحظه بود، که به گفته ابوبکره، پیامبر (ص)

حدیث مذکور را درمورد زنان بیان کرد. در سال ٦٢٨ میلادی (سال ششم هجری) در بحبوحه جنگ های طولانی ایران و روم، هراکلیوس، امپراتور روم، بخشی از سرزمین ایران شامل تیسفون را، که نزدیک پایتخت ساسانیان بود، تصرف کرد. بعد از مرگ خسرو پرویز، میان سال های ٦٢٩ و ٦٣٢ میلادی (سال های هفتم تا دهم هجری) در ایران هرج و مرج حکمفرما شد و افراد زیادی از جمله دو زن مدعی تاج و تخت امپراتوری ساسانی شدند(٣) آیا این رخدادها موجب شد تا پیامبر (ص) این مطلب را علیه زنان مطرح کند؟ بخاری به جزئیات نمی پردازد و فقط سخنان ابوبکره ذکر می کند؛ یعنی مضمون حدیث را که اشاره به قدرت گرفتن زنی در میان ایرانیان دارد. برای اینکه در مورد ابوبکره بیشتر بدانیم باید به اثر بس تناور عسقلانی رجوع کنیم .

در هفده جلد فتح الباری، عسقلانی خط به خط در مورد صحیح بخاری نظر می دهد. برای هر حدیث صحیح، عسقلانی توضیحات تاریخی، پیشینه سیاسی، شرح جنگ ها، مشخصات جناح های متخاصم، هویت راویان، نظریات آنان، و سرانجام بحث های جاری پیرامون صحت وس قم حدیث را شرح می دهد، و سرانجام بحث های جاری پیرامون صحت و سقم حدیث را شرح می دهد، یعنی هر آنچه را که لازمه قانع شدن یک پژوهشگر باشد.

در چه هنگام ابوبکره این حدیث را به یاد می آورد؟ و چرا احساس نیاز می کند که آن را باز گوید؟ ابوبکره باید حافظه ای بسیار قوی داشته باشد، چرا که این حدیث را یک ربع قرن پس از رحلت پیامبر (ص) یعنی بعد از شکست عایشه در جنگ جمل و باز پس گرفتن بصره توسط (حضرت)علی (ع) روایت می کند(۴)

عایشه پیش از اشغال بصره، برای حج به مکه رفت و در آنجا خبر ترور عثمان و جانشینی حضرت علی (ع) را شنید. در این هنگام بود که تصمیم گرفت فرماندهی جنگی را علیه او در دست بگیرد. روزها همچنان بدون هیچگونه تصمیم گیری گذشت . آیا او باید به کوفه یا بصره برود؟ وی به شهر مهمی نیاز داشت که به اندازه کافی دارای افراد ناراضی باشد تا ضمن کمک به او، اجازه دهند که مقر فرماندهی خود را در آنجا بنا نهد. پس از تماس ها و مذاکرات متعدد و بحث های بسیار، بصره را انتخاب کرد. ابوبکره یکی از افراد متشخص شهر بود و همچون دیگران در موقعیت سختی به سر می برد. او نمی

دانست که آیا بایدعلیه حضرت علی (ع)، پسر عموی پیامبر و خلیفه وقت، بجنگد یا باید علیه عایشه «معشوق حبیب خدا» و «همسر پیامبر (ص) در زمین و بهشت»(۵) اسلحه به دست بگیرد؟ به علاوه با در نظر گرفتن این نکته که برای ابوبکره، بصره نه زادگاه، بلکه صرفاً محل رسیدن به جاه و جلال بود، عمق نگرانی او را بهتر در خواهیم یافت .

در واقع اسلام برای ابوبکره شرایط خوبی ایجاد کرده بود. او پیش از تشرف به اسلام، زندگی بسیار پست و حقارت بار یک برده را در شهر طائف می گذراند؛ شهری که در آن فقط اشراف امکان دستیابی به مقامات بالا را داشتند. در سال هشتم هجری (٦٣٠ میلادی) پیامبر (ص) دریافت که زمان تصرف طائف فرارسیده است . او به تازگی مکه را تصرف کرده، و پیروزمندانه وارد شهر شده بود و اکنون احساس می کرد به اندازه کافی قوی شده که ساکنان شهر طائف را، که هنوز در مقابل اسلام مقاومت می کردند به زانو درآورد. اما آنها از خود به خوبی دفاع کردند. پیامبر (ص) در خارج از شهر چادر زد و سنگرها را به مدت ۱۸ روز به محاصره خود درآورد. رئیس قبیله ای که شهر را در کنترل خود داشت، یعنی بنوتمیم و همدستانش که در سنگر بودند با تیر و کمان می جنگیدند و ضایعات زیادی به سپاه حضرت محمد (ص) وارد آوردند. دوازده نفر به قتل رسیدند و پیامبر (ص) که امید داشت بدون تلفات جانی پیروز شود از این بابت بسیار نگران شد. همه سربازان از یاران او بودند؛ او خانواده آنهارا می شناخت، و سپاهش، سپاه گمنامی نبود. سرانجام تصمیم گرفت دست از محاصره بردارد و آنجا را ترک کند. اما پیش از آن، فرستاده هایش را به اطراف شهر و نزدیک سنگرها فرستاد تا به برده ها بگویند: آنهایی که سنگرها را ترک کنند و به او بپیوندند آزاد خواهند شد(٦) دوازده برده شامل ابوبکره به وی پیوستند. پیامبر آنها را مردان ازاد خواند و به رغم اعتراض اربابان آنان، پس از اینکه به اسلام روی آوردند آنها را برادر و برابر با دیگران خواند. (۷) بدینگونه، ابوبکره هم اسلام آورد و هم آزادی یافت .

به این ترتیب، چند سال بعد که ابوبکره در یکی از شهرهای عراق، فردی مهم و متشخص محسوب می شود، آرزوی حضرت محمد(ص) تحقق می یابد: همه فقرا و خوار شدگان جهان می توانند به قدرت و ثروت برسند.

رشد سریع این صحابه پیامبر (ص) مفهوم اسلام را برای افرادی مانند ابوبکره، که پیشتر هرگز نمی

توانست تصور کند به عنوان فردی آزاد، شهر بومی خود را ترک کند و بخصوص به این سرعت موقعیت اجتماعی اش متحول شود، به خوبی بیان می کند: «شما اعراب در شرایط، پست، و فلاکت باری به سر می بردید. اسلام و محمد (ص) شما را نجات داد و به اینجا رساند.»(۸) در حقیقت، ابوبکره از هنگامی که اسلام آورد با سرعت سرسام آوری پله های ترقی را پیمود: «وی بسیار پرهیزکار بود و در تمام طول عمرش به همین صورت باقی ماند. فرزندانش نیز به دلیل ثروت و دانش از افراد مهم و متشخص شهر بصره شدند.»(۹)

هنگامی که نوشتن زندگینامه اصحاب پیامبر (ص) آغاز شد، تعدادی از علما درمورد ابوبکره با مشکل روبرو شدند. برای اینکه از اصل و نسب ابوبکره مطمئن نبودند. امام ابن حنبل که در مورداصل و نسب یاران پیامبر تحقیق می کرد اعتراف کرد که «مورد ابوبکره را به سرعت رد شدم چرا که پیشنهاد شده بود در مورد او زیاد کند و کاو نکنم »(۱۰) ابوبکره یکی از آن بیشمار افرادی است که در سالهای پیش از اسلام مشخص کردن اصل و نسب آنها بسیار مشکل بود. نداشتن اصل و نسب ممتاز در (نظام) اشرافی قبیله ای عرب به منزله حضور کمرنگ جایگاه اجتماعی بود. این درست است که در جامعه اسلامی فرزندان نامشروع جایگاه اجتماعی بالایی ندارند، اما علت خوار شمردن آنان کاملاً متفاوت است . در دوره پیش از اسلام، مشخص نمودن دورترین اجداد پدری، نشانه و از امتیازات اشرافیت بود، زیرا برده ها و سایر طبقات به دلیل آوارگی ها و مهاجرت های متعدد، به مشخص کردن اصل و نسب خود قادر نبودند. علت خوار شمردن فرزندان نامشروع در اسلام اجرا نکردن قانون اسلام است: قانونی که روابط جنسی را برای زنان فقط در چارچوب ازدواج آزاد می گذارد. ولی این مسئله در دوره جاهلیت مطرح نبود دوره ای که مردم برای تشخیص حرام و حلال و مشروع و نامشروع معیاری نداشتند. به این دلیل، اسلام برای آنها آورده شد و تعیین پدر واقعی به در آن هنگام، یک نوآوری محسوب می شد.

یکی از شیوه های انقلابی اسلام (انقلابی به مفهوم فاصله گرفتن از گذشته) نهادینه کردن عده بود. یعنی مدت زمانی که یک زن مسلمان پس از جدایی از شوهرش (پس از طلاق یا مرگ شوهر) تا زمانی که چند بار عادت ماهانه نشده باشد، نباید ازدواج مجدد کند. هدف عده اطمینان یافتن از باردار نبودن زن بود تا در صورت باردار بودن زن، فرزند به پدر اصلی اش منسوب شود. در دوره پیش از اسلام ارتباط و

منسوب کردن پدر به فرزند یا مهم نبود (برای اینکه قبایل هنوز سنت مادر سالاری را حفظ کرده بودند) یا مشکل بود (زنانی که اسیر جنگی بودند و با اربابان خود می زیستند، و همچنین برده هایی که از یک ارباب به اربابی دیگر دست به دست می شدند) یا غیرممکن بود و ظاهراً در مواردی مانند صیغه، این امر زیاد مهم نبود.(۱۱) صیغه که تا زمان حاضر ادامه یافته، میان اهل سنت (که این رسم را محکوم کردند) و شیعه (که آن را جایز شمردند) بحث هایی را برانگیخته است . صیغه یا ازدواج موقت به این معنی است که یک زن و مرد تصمیم میگیرند برای چند روز، یا چند هفته یا چند ماه با یکدیگر زندگی کنند. در این نوع ازدواج مسئله ضروری، مشخص کردن روز جدایی به هنگام ازدواج با توافق هر دو نفر است و این نوع ازدواج که در میان چادر نشینان و بازرگانانی که به سفرهای طولانی می رفتند، رواج داشت توسط اهل سنت ممنوع شده است، زیرا آنها آن را با صول خانواده در اسلام و با قاعده پدر سویگی در تضاد آشکار می دانند.

بنابراین، مورد ابوبکره استثنا نیست . برعکس، این سرنوشت همه مردم آواره ای است که از بی هویتی رنج برده اند و زندگیشان بازتاب شرایط درجه دومی بودن آنها بوده است . در آغاز بسیاری از تذکره های یاران پیامبر (ص) به مشکلات پیدا کردن اجداد این افراد اشاره شده است . ابوبکره مردی بود که اسلام برای او نه تنها ثروت و شهرت آورد، بلکه از همه مهم تر، به او هیت بخشید. او مرتباً این جمله را به اطرافیانش می گفت :«من برادر دینی تو هستم» (۱۲) با چنین پیشنیه ای به آسانی می توان دریافت که او دشمن هرگونه جنگ داخلی - که تضعیف کننده بنیان و پایه جامعه اسلامی باشد - بود.

بنابراین، چرا او با کند و کاو در حافظه اش با تلاشی حیرت انگیز کوشید سخنانی را که پیامبر (ص) به ظاهر ۲۵ سال پیش ادا کرده بود به یاد بیاورد؟ اولین نکته - که نکته کم اهمیتی نیست - این است که ابوبکره این حدیث را در پایان جنگ جمل به خاطر آورد. در آن هنگام عایشه به هیچ وجه شرایط مناسبی نداشت . از نظر سیاسی نابود شده بود: ۱۳۰۰۰ نفر از حامیانش در صحنه جنگ به قتل رسیده بودند. (۱۳)علی (ع) بصره را باز پس گرفته بود و همه کسانی که به علی نپیوسته بودند از توجیه عمل خود به نوعی ناگزیر بودند. در اینجا روشن می شود که چرا مردی مانند ابوبکره به یادآوری احادیث مناسب و به جا نیازی فرصت طلبانه داشت . او سابقه ای رضایت بخش نداشت، چرا که نه تنها در جنگ

شرکت نکرده بود، بلکه مانند بسیاری از یاران پیامبر (ص) که به شرکت نکردن در جنگ تصمیم گرفته بودند، موضع خود را رسماً اعلام کرده بود. عایشه که اغلب در جنگ ها همراه پیامبر (ص) بود با روش بحث ها و مذاکرات نظامی آشنا بود و امور را به درستی رهبری می کرد. پیش ازمحاصره شهر، او توسط نماینده هایش نامه هایی به همه افراد مهم فرستاد و در آن نامه ها علل و اهداف جنگ را توضیح داد و از آنان درخواست حمایت کرد.(۱۴) در واقع، او با این روش به تبلیغات جنگ یا تکتیک مقدماتی نظامی پرداخت؛ امری که پیامبر (ص) در آن بی نظیر بود. عایشه مسجد را برای تشکیل جلسات عمومی و آگاه کردن مردم انتخاب کرده بود. به این ترتیب در آغاز با ابوبکره به عنوان شخصی متشخص تماس گرفته شد.(۱۵)

عایشه تنها به دلیل ایمان به شیوه های پیامبر (ص) به این کار دست نیازید، بلکه علت مهم تری وجود داشت . برای نخستین بار پس از رحلت پیامبر (ص) بود که مسلمانان خود را در جناح مقابل جنگ دیدند. این شرایط را حضرت محمد (ص) بدترین شرایط ممکن برای اسلام می دانست: یعنی فتنه، یا جنگ داخلی که سلاح مسلمانان به درون نشانه گرفته می شود. در صورت یکه بنا به خواست خداوند بایدجهت سلاحشان به سوی خارج (از جامعه مسلمین) باشد تا بتوانند جهان را تسخیر کنند. بنابراین عایشه ناگزیر بود شورش خود را علیه (حضرت) علی (ع) توجیه کند. وی او را به علت مجازات نکردن قاتل عثمان گناهکار می دانست . شماری از محاصره کنندگان خانه عثمان شناسایی شده بودند. آنها از رهبران نظامی سپاه (حضرت) علی (ع) بودند. عده ای از مردم شهر بصره که با عایشه هم نظر بودند از او استقبال کردند و به او سرباز و سلاح دادند. پس از آنکه عایشه حاکم بصره و نماینده حضرت علی (ع) را اخراج کرد، مقر خود را در بصره بنا نهاد و با کمک دو نفر از همدستانش، طلحه و زبیر، که همچون او از قبیله قریش بودند، به فعالیت های مختلف شامل رد و بدل کردن اطلاعات، مذاکره و گفتگو با افراد مختلف، و تشویق مردم به شورش علیه خلیفه، و به زعم او «بیدادگر» مشغول شد. در سال ۳۶ هجری بود که مردم به دو دسته تقسیم شدند، آیا باید از خلیفه «بیدادگر» (که قاتلان عثمان را مجازات نکرد) پیروی کرد، یا باید بر علیه او شورید و عایشه را حمایت کرد، حتی اگر این شورش به هرج و مرج و جنگ داخلی بیانجامد؟ برای پیروان نظر اول، عمده ترین خطر برای امت اسلام نه حکومت

بیدادگر، بلکه درگیر شدن در جنگ داخلی بود. از یاد نبریم که اسلام به معنای اطاعت است و اگر رهبر مورد مخالفت قرار گیرد، اصول اصلی اسلام در خطر می افتد. گروه دوم می اندیشیند که عادل نبودن حاکم جدی تر از جنگ داخلی است و مسلمان هرگز نباید بی عدالتی و اعمال شرم آور رهبرش را ندیده بگیرد. «پیامبر (ص) گفت: اگر مردم شاهد منکرات باشند، اما در اصلاح آن نکوشند به عذاب الهی گرفتار خواهند شد» (١٦) این حدیث بگونه ای دیگر نیز روایت شده است: «بگذارید کسی که شاهد منکری بوده آن را تغییر دهد» امروز این بحث ها در میان بسیاری از مسلمان های تندرو وجود دارد؛ مثلاً قاتلان انورسادات نیز این قتل را اینگونه توجیه می کردند(١٧)

در بصره سال ٣٦ هجری، این پرسش پیچیده که «آیا باید از یک خلیفه بیدادگر پیروی کرد یا باید علیه او اسلحه برداشت؟» فقط در میان نخبگان هیأت حاکمه مطرح نبود. در مساجد، که محل تشکیل جلسات عمومی بود، مردم با یکدیگر و با رهبران درمورد اختلاف حضرت علی(ع) و عایشه گرفته می شد. آنها می خواستند بدانند واقعاً چه می گذرد. مردم حتی نمی دانستند. جنگ بر سر چیست . برای آنها مسئله مهم، فقدان دموکراسی بود. آنها معتقد بودند که مشارکت در جنگی که از انگیزه های رهبران آن آگاه نباشند، دیوانگی است . هر دو گروه، فقدان دموکراسی را در انتخاب خلیفه به عنوان دلیل عدم شرکت در جنگ ذکر می کردند. روزی در یکی از مناظره ها در مسجد بصره، جایی که مردم همدستان عایشه را دعوت کرده بودند تا انگیزه هایشان را برای جنگ توضیح دهند، مردی برخاست و مسئله ای را مطرح کرد که در آغاز اسلام درک نشد و امروز هم اغلب «فراموش» می شود - یعنی بُعد غیردموکراتیک اسلام . صحبت های این مرد جوان به قیمت جانش تمام شد. او خطاب به هم پیمانان و نمایندگان عایشه که از مردم اطاعت می خواستند، چنین گفت:

ای گروه مهاجران! شما نخستین کسانی بوده اید که دعوت پیامبر خدا (ص) را پذیرفته اید، و این فضیلت شما بود. مردم نیز همانند شما به اسلام روی آوردند. وقتی پیامبر خدا درگذشت با یکی از خودتان بیعت کردید و در این مورد از ما (مردمی معموی که جزء نخبگان نیستیم) رأی نخواستید، اما رضایت دادیم و پیروی شما کردیم و خدا در ایام خلافت وی مسلمانان را برکت داد. آنگاه او درگذشت و یکی از شما را به خلافت گماشت در این مورد نیز با ما مشورت نکردید، اما رضایت دادیم و تسلیم

شدیم و چون خلیفه درگذشت کار را به شش کس محول کرد که بی مشورت ما عثمان را انتخاب کردید و با او بیعت کردید. آنگاه بی مشورت ما به وی اعتراض کردید و خونش بریختید. پس از آف بی مشورت ما با علی بیعت کردید. اینک چه اعتراضی به او دارید که با وی جنگ کنیم؟ آیا غنیمتی به تبعیض داده یا کاری به ناحق کرده که بدان معترضید تا با شما بر ضد وی باشیم؟ اگر چنین نیست، پس این کار چیست؟(۱۸)

بنابراین عدم تمایل به شرکت در جنگ، به چند نفر از نخبگان محدود نمی شد. تعداد زیادی از مردم که در مساجد جمع می شدند معتقد بودند دنباله روی از رهبرانی که قصددارند جامعه را به سوی آشفتگی سوق دهند بی منطقی است . در هر حال، در چنین شرایطی ابوبکره یک استثنا نبود.

هنگامی که از طرف عایشه با ابوبکره تماس گرفته شد، وی پاسخ داد: من مخالف فتنه هستم . و اینگونه ادامه داد:

این حقیقت دارد که شما امّ ما هستید (امّ، اشاره است به عنوان «امّ المؤمنین» که پیامبر (ص) در آخرین سال های عمرش به همسرانش اطلاق کرد) این حقیقت دارد که شما به عنوان ام المؤمنین برگردن ما حق دارید، ولی من شنیدم که پیامبر گفت: «آنهایی که قدرت را به زن می سپرند هرگز سعادتمند نمی شوند»(۱۹)

اگر چه، همان طور که دیدیم، از میان اصحاب و ساکنان بصره، که درمورد جنگ بی تفاوت بودند، تنها ابوبکره زن بودن یکی از طرفین جنگ را به عنوان توجیه عدم مشارکت خود مطرح کرد.

بنا به روایت طبری، پس از شکست عایشه، مردم بصره چند روزی را در نگرانی و اضطراب به سر بردند. آیا حضرت علی ـع) از کسانی که از او حمایت نکردند، از جمله ابوبکره، انتقام خواهد کشید؟ « درپایان» حضرت علی (ع) اعلام عفو عمومی کرد. در آخرین روز جنگ اعلام کرد. . . همه کسانی که اسلحه را زمین بگذارند و همچنین همه کسانی که به شهر هایشان برگردند بخشیده می شوند.» (۲۰)، « وی چند روزی را در صحنه جنگ گذراند و جسدهای هر دو جناح را به خاک سپرد و قبل از آنکه به شهر خود بازگردد مجالس عزاداری مشترک برای هر دو گروه برگزار کرد»(۲۱)

با این همه، مسائل آنقدرها هم ساده نبود. به عنوان مثال، ابوموسی اشعری نیز مشارکت در جنگی را که بی معنی می دانست نپذیرفت و در نتیجه جاه و مقام خود را از دست داد. البته شرایط این دو نفر، به جز عدم تمایل آنها به شرکت در جنگ، قابل مقایسه نیست . عایشه، از جناح شکست خورده جنگ درخواست کمک کرده بود، در حالی که در موارد ابوموسی اشعری مسئله برعکس بود و حضرت علی (ع) از جناح پیروزی کمک خواسته بود ابوموسی، فقط یک حاکم یا نماینده دولت اسلامی در شهر کوفه بود. قبل از پیشروی به سوی بصره، حضرت علی (ع) که در آن هنگام توسط عایشه محاصره شده بود، نمایندگانی برای ابوموسی فرستاد و از او خواست تا مردم را بسیج کرده و فوراً برای او اسلحه و مهمات بفرستد. اما ابوموسی نه تنها براساس رأی شخصی از پیروی از خلیفه سرباز زد، بلکه خود را موظف دید تا با مردم «مشورت» کند. او تصمیم گرفت گروهی را که برای کسب خبر و بحث درمسجد اجتماع کرده بودند، ازموضع پیامبر (ص) درباره جنگ داخلی آگاه کند. ابوموسی حدیثی در ذم فتنه برای آنها روایت کرد و از آنان خواست تا از خلیفه متابعت نکنند و درخواست او را برای شرکت در جنگ رد کنند. از نظر او وظیفه مسلمانان در قبال فتنه مخالفت و عدم مشارکت در جنگ است . او در مسجد کوفه احادیث بسیاری در ذم فتنه و جنگ داخلی روایت کرد که هیچ کدام ربطی به جنسیت رهبران نداشت (۲۲). بخاری همه احادیثی را که پیرامون جنگ داخلی وجود دارد در فصلی به نام «الفتنه» گردآوری کرده که یکی از آنها حدیث ابوبکره است - تنها حدیثی که جنسیت رهبری یکی از جناح های جنگ را برای توجیه شرکت نکردن در آن ذکر کرده است (۲۳).

چیزی که برای یک انسان امروزی، که تاریخچه جنگ معروف جمل را مرور می کند، شگفت آور است احترام مردم - هم موافقان و هم مخالفان جنگ - نسبت به عایشه است . او به ندرت مورد توهین قرار گرفت . مگر در چند مورد جزیی، آن هم توسط بعضی از مردم معمولی نه توسط رهبران سیاسی (۲۴). مورخان متذکر می شوند که تنها تاریخ نگاران شیعه، عایشه را مقصر دانسته اند. بنابراین، چرا ابوبکره خود را با این دیدگاه از دیگران متمایز می کند؟

ابوموسی اشعری توسط حضرت علی (ع) از مقام خود برکنار و از کوفه اخراج شد. به جای او حاکم دیگری انتخاب شد که کمتر صلح دوست و بیشتر سر به را بود(۲۵). شرایط دیگر «صلح دوست ها» که

در سطوح پایین تری قرارداشتند به مراتب از ابوموسی حساس تر بود. برای آنها جای خوش وقتی بود که ابوبکره حدیثی را به خاطر بیاورد که بنا بر آن در جنگی شرکت نکنند که فرماندهی ارتش برعهده یک زن باشد.

ابوبکره احادیث دیگری نیز در مواقع بحرانی به خاطر می آورد که به همان نسبت به جا و فرصت طلبانه است . برای مثال، پس از قتل، حضرت علی (ع) حسن بن علی، جانشین او، به صورت مکتوب اعلام کرد که از حق خود صرف نظر کرده است و در نتیجه معاویه به خلافت رسید. او این کار را تحت فشار و بر اثر بحث و جدل های بسیار انجام داد که کم و بیش در تاریخ به آن اقرار شده است (۲۶)، درست در همین هنگام، در شرایط سیاسی که واکنش های پیش بینی نشده را به دنبال داشت، ابوبکره این جمله راکه (حسن ـپسر علی) اهل مصالحه است» (۲۷)به خاطر می آورد. در حالی که این گفته در زمانی بیان شده که امام حسن نوزادی بیش نبوده است . ابوبکره برای یادآوری حدیث های فرصت طلبانه سیاسی که در بستر تاریخ تثبیت شد، واقعاً حافظه شگفت انگیزی داشت .

اکنون که چارچوب تاریخی حدیث روشن شد، وقت آن است که با استفاده از روشی که فقها، آن را به عنوان یکی از اصول اثبات صحت حدیث می شناسند، به بررسی انتقادی آن بپردازیم (۲۸).

اولین اصل در سنت امام مالک بن انس (متولد سال ۹۳ هجری مقارن قرن هشتم میلادی) این بود که باید به «مذهب به مثابه علم» نگاه شود او، شافعی، و ابوحنیفه «از امامان مشهور در اسلام هستند که در تدوین دانشی که مسلمانان را قادر ساخت حرام را از حلال تمیز دهند، سهمی عظیم داشتند» (۲۹) مالک بن انس همواره تکرار می کرد:

مذهب یک علم است، بنابراین به کسانی که از آنان می آموزید دقت کنید. البته من خوش اقبال بودم که در مدینه و در زمانی متولد شدم که هفتاد نفر از اصحاب و راویان احادیث هنوز زنده بودند. آنها معمولاً به مسجد می رفتند و برای مردم سخنان پیامبر (ص) را باز می گفتند. ولی من هیچ کدام از این احادیث را جمع آوری نکردم، نه برای اینکه این افراد مورد اعتماد نبودند، بلکه به این علت که آنها در موضوعاتی دخالت می کردند که صلاحیت آن را نداشتند(۳۰).

بنا به گفته او، فقط زیستن در دوره پیامبر برای منبع حدیث کافی نیست برای داشتن صلاحیت این کار

پشتوانه ای علمی ضروری است: «از افراد ناآگاها نباید استفاده شود» چگونه می شد از آنها به عنوان منبع دانش استفاده کرد، در حالی که فاقد توانایی فکر یوعلمی بودند؟ اما قدرت فکری تنها معیار سنجش راویان حدیث نبود. مهم ترین معیار اخلاق بود.

به گفته مالک، بعضی از افراد نمی توانند تحت هیچ شرایطی به روایت حدیث بپردازند:

هرگز نباید از سفیه، احساساتی، بدعتگزار، دروغگو، و بالاخره از شیخ، حتی شیخی محترم و بسیار متقی، ولی فاقد تسلط در علمی که قصد دارد آن را منتقل کند، اطلاعاتی کسب کرد(۳۱).

او به راویان اعتماد نمی کرد و به مسلمانان تأکید می کرد که در این مورد محتاط باشند؛ حتی پیشنهاد می کرد که ما باید رفتار روزانه راویان را به عنوان معیار سنجش صلاحیت آنها قرار دهیم:

بعضی از کسانی که من آنها را به عنوان راوی حدیث رد کردم به این دلایل نبود که آنها در مورد میزان دانش خود دروغ گفتند یا چیزی روایت کردند که پیامبر (ص) آن را نگفته بود، بلکه به این علت بود که دیدم آنها در روابط خود با مردم از دروغ بهره می گیرند، در روابطی که به مذهب ربطی نداشت (۳۲).

اگر ما این شیوه را برای ارزیابی ابوبکره به کار ببریم، او را باید فوراً از رده راویان خارج کنیم . چرا که به گفته یکی از تذکره نویسان او یک بار برای شهادت دروغ درمورد زنا، مجازات شد و به دستور عمر تازیانه خورد(۳۳). عمر برای کسی که مرتکب عمل زنا می شد مجازات مرگ تعیین کرده بود اسلام برای پایان دادن به فرهنگ هرزگی و شهوت رانی دوره پیش از ظهور حضرت محمد (ص) و کنترل اصل و نسب و ریشه خانوادگی افراد، روابط نامشروع جنسی را بیرون از دایره ازدواج محکوم کرد و مرد و زن را به ازدواج تشویق کرد و تجرد را دری باز برای وسوسه همه نوع گناه دانست . همچنین در چارچوب ازدواج اسلامی به مرد حق داد چند همسر داشته باشد و به آسانی آنها را طلاق دهد و با دیگری تعویض کند.

عمر، دومی خلیفه جامعه جدید اسلامی، جامعه ای که هنوز تحت نفوذ رسوم پیش از اسلام قرار داشت، باید با سرعت و جدیت یکی از اصول اسلام، یعنی نظام پدر سالاری را به مسلمانان می قبولاند. لازمه تعیین مجازات مرگ برا یمرتکبین زنا، شهادت چهار نفر بود که با چشم ها خودشان همزمان شاهد این گناه بوده اند. این مقررات به قدری مشکل بود که بُعد بازدارندگی آن بیشتر بود. به علاوه لازم بود تا از

تهمت و دشمنی که به محکوم شدن افراد بیگناه می انجامید جلوگیری شود. حتی اگر سه نفر شاهد عمل زنا نبودند، قابل قبول نبود. همچنین اگر فردی به کسی تهمت عمل زنا میزد مجازات می شد(۳۴).

ابوبکره یکی از چهار نفری بود که در برابر عمر رسماً شهادت داد که شاهد زنای مغیرة بن شعبه، از یاران پیامبر (ص) و از افراد برجسته و متشخص سیاسی بوده است . عمر به تحقیق در این امر پرداخت . سرانجام یکی از این چهار نفر اعتراف کرد که مطمئن نیست واقعاً همه چیز را دیده است . شک یک نفر موجب شد که بقیه شاهدان از جمله ابوبکره به جرم تهمت مجازات گردند. بنانبراین، ابوبکره به عنوان مرجع حدیث مورد پذیرش یک مسلمان آگاه نیست (۱).

برای پایان بخشیدن به این مبحث اجازه دهید به دیدگاه فقهای سده های اول هجری، درمورد این حدیث، که امروز به عنوان حقیقتی قطعی و مقدس معرفی می شود، نگاهی گذرا بیاندازیم گرچه بخاری و دیگران این حدیث را از جمله احادیث صحیح به شمار آورده اند، اما بسیاری آن را مورد تردید قرارداده اند. تأکیدی که در این حدیث بر (نسبت میان)زن و سیاست می شود، مورد قبول بسیاری از فقها نیست . مسلماً بسیاری هستند که از آن به عنوان ابزاری در جهت دور نگاهداشتن زن از سیاست بهره می گیرند. در عین حال، بسیاری آن بحث را اساسی و قانع کننده نمی دانند. طبری ازجمله صاحب نظران مذهبی است که علیه آن موضع گیری کرده و آن را برای محروم سازی زن از قدرت تصمیم گیری و سیاست منبعی کافی نمی داند(۳۵).

بعد از روشن شدن شرایط تاریخی - سیر راویان و شاهدانی که روایت خود را درمورد بره های دشوار از تاریخ بیان کرده اند - به اعتقاد من اگر ما برای اثبات آرای خود از مقدسات بهره می گیریم، باید احتیاط خود را دوچندان کنیم . زیرا دیدیم که چگونه فردی عقیده ای سیاسی را به عنوان حقیقتی اولی به مؤمنین تحمیل کرد، و روی دادن پیامدهای تاریخی ناگواری را موجب شد. این حدیث را ما در اینجا صرفاً به عنوان نمونه ذکر کردیم و خواهیم دید که چنین احادیث زن ستیزی استثنا نیستند.

سنت بی اعتمادی به زن

در سراسر دوران کودکی ام، نسبت به قرآن احساسی دوگانه داشتم . در کلاس به شیوه خشن قرآن می آموختیم . اما در اندیشه کودکی ام، فقط اسلام بسیار تخیلی مادر بزرگ بیسوادم، لالا یاسمینا، اسلام عارفانه را به رویم گشود.

مادر بزرگم از چیزی رنج می برد، که امروز بخوابی نامیده می شود، ولی در آن زمان چنین نگرش هایی ، که نشان دهنده توجه بیش از حد به خود است، وجود نداشت؛ دستکم در خانه ما. او از ساعات بی خوابی خود برای نماز خواندن بهره می برد، و بدین ترتیب مشکل بی خوابی خود را به هنر استفاده از اولین ساعات روز تبدیل می کرد. کمی بعد او ما را با بوی وسوسه انگیز مهراش (یک نوع نان شیرینی تهیه شده از آرد دانه درشت گندم که روستاییان آن را می خورند) و چای نعنایی بیدار می کرد. در حالی که ما - من، برادر، خواهر دخترعموها، و پسرعموهایم - مشغول خوردن صبحانه بودیم، برای ما داستان سفری خیالی، یعنی زیارت مکه را باز می گفت . او درباره صدر اسلام مطالبی پراکنده نقل و به دلخواه خود آنها را بهم وصل می کرد و ضمن صحبت دو کلمه مدینه منوره را مرتباً تکرار می کرد؛ مدینه، شهر نور، مقصد نهایی سفر او بود. صحبت های او موجب شد که از آن موقع تاکنون، آرزوی پرواز به سوی دوردست ها در من بوجود بیاید . هنگامی که ما حرف او را قطع می کردیم و به یادش می آوردیم که مقصد او مکه است، با اعتماد به نفس زیرکانه ای که خاص مراکشی ها بیسواد است به ما اطمینان می داد: «نگران نباشید، در آنجا توقف کوتاهی خواهم کرد، برای اینکه مهم ترین کار، زیارت آرامگاه محبوب پیامبر است . تا آنجا که من میدانم او در مدنیه به خاک سپرده شد. امیدوارم در مدرسه شما آن را به جای دیگری منتقل نکرده باشند.»

میان او و آموزگارانم همیشه یک نوع درگیری وجود داشت که من در آن هنگام نمی توانستم آن را درک کنم . او در حال پختن نان واجبات حج را برای ما زمزمه می کرد. سفری که او شرح می داد همانی نبود که به زور در کلاس قرآن به ما آموخته بودند. گاهی عرفات را فراموش می کرد، و گاهی منا از داستانش حذف می شد. چرا که او برای رسیدن به مقصد ایده آل خود شتاب داشت: مدینه، شهر جاودانی نور، جایی که پیامبر مهربان با خوشامدگویی از ما استقبال می کند. او با لحنی واقعی، اما دلیرانه نتیه می گرفت: «در آنجا چای نعنایی وجود ندارد، بچه ها. باید نوع دیگری بنوشید. فراموش کرده ام چی بود،

ولی می دانم با این چای فرق دارد» اسلام او زیبنده بال گشودن و سفر به سرزمین های ناشناخته بود تا در آقجا به کشف عشق و روشنایی نایل شوی .

پس از شنیدن داستان های حماسی در سپیده دم، تحمل محیط شلوغ و خشن مدرسه مشکل بود. در حالی که با مادر بزرگ می توانستیم به راحتی با لغات بازی کنیم، در کلاس قرآن برای کوچک ترین اشتباه در تلفظ کلمه تنبیه می شدیم: «قرآن باید همان طور که نازل شده قرائت شود» چهارشنبه قرائت قرآن داشتیم . تعداد هر تنبیه به نوع و معنای کلمات بستگی داشت و دانش آموزان بزرگتر آن را اجرا می کردند. همه آنها دانش آموزان باهوشی نبودند و ما می توانستیم با گیلاس، هلو یا انار، بسته به فصل، آنها را گول بزنیم . لالافقیها، آموزگار قرآن ما درمورد تلفظ بسیار وسواس داشت، ولی به ندرت منای لغات را برای ما توضیح می داد. از نظر او خواندن قرآن به صورت م بهم و به عنوان پدیده ای اسرار آمیز، نوعی تحسین و تکریم به آن بود. دوشنبه ها برای یادگیری آیه ها را روی لوحه های می نوشتیم . چهار زانو می نشستیم و تا روز چهارشنبه با صدایی آهنگین آنها را تمرین می کردیم . ما اجازه داشتیم که با صدای آهنگ قرآن، خود را به جلو و عقب حرکت دهیم . آموزگار در حالی که چوب بلندی در دست داشت می گفت: «قرآن یک نغمه است، اگر هارمونی آن را احساس نکنی باید به مسیحیان و کلیمی ها بپیوندی» بدشانسی من این بود که فقط آیه هایی در یادم میماند که مانند نخ ابریشمی چینی، مایه تحرک بیشتر می شد:

والطور سوگند به طور

وکتاب مسطور و به کتاب نگارش یافته

فی رق منشور در ورقی گشود

والبیت المعمور و به «بیت المعمور»

اینگونه آیه ها) سوره طور، ایات ۱ تا ۴) که فقط ریتم آن در یادم باقی می ماند، به من فرصت می داد که هر چند ساعت یک بار در حالی که به جلو و عقب حرکت می کردم از چشم های غضب آلود آموزگار راحت شوم . در آف حالت، مدرسه را به دست فراموشی سپرده و (در خیال خود) به مدینه سفر می کردم؛ به شهر نور، جایی که نوشابه های فوق العاده ای می نوشیدم .

این احساس دوگانه درمورد متون مذهبی همچنان در من باقی ماند. متون مذهبی - بستگی به نوع استفاده از آن - می تواند هم آستانه رهایی باشد، هم سد و مانعی از میان نرفتنی . آن آوای موسیقی می تواند هم ما را به سوی رؤیا و هم به سوی یک روزمرگی یأس آور رهنمون شود ولی با گذشت زمان، بُعد آهنگین آن برای من ضعیف تر شد. در دبیرستان، درس تاریخ مذهب از احادیث انباشته بود. آموزگار، بسیاری از این احادیث را از صفحات مختلف صحیح بخاری برای ما می خواند. من از بسیاری از این احادیث به شدت معذب و آزرده می شدم؛ مثل این حدیث؛ «پیامبر فرمود: سگ، الاغ، و زن اگر مقابل مسلمانی که در حال نماز است قرار بگیرند نمازش باطل می شود» (۱)

از شنیدن این حدیث یکه خوردم و هرگز آن را تکرار نکردم به این امید که سایه سکوت آن را ازخاطره من بزداید. من که خودم را با هوش، خلاق، احساساتی، و باذوق می دانستم، در آن هنگام که فقط ۱۶ سال داشتم به خودم می گفتم: «چگونه پیامبر (ص) سخنی بیان داشته که برای من تا این حد آزار دهنده است؟ خصوصاً اینکه با زندگی محمد (ص) هماهنگی ندارد.» چگونه پیامبر می تواند دختری جوان را که در عنفوان جوانی او را رکن اصلی رؤیاهای رومانتیک خود کرده است آزرده خاطر کند؟ حضرت محمد (ص) صرفاً یک رئیس دولت نبود. او عاشق نیز بود. روزی عمر و بن عاص از پیامبر پرسید: چه کسی را در دنیا بیشتر از همه دوست داری؟ وی پاسخ داد: عایشه را (۲) عمرو بن عاص از شنیدن اینکه کسی که در قلب پیامبر (ص) جای دارد یک مرد نیست متعجب شد. او که یار و همراه پیامبر و یک نظامی غیور به شمار می رفت، برایش معما شده بود که چرا چنین فردی یک مرد نظامی نیست؟ سپس از پیامبر پرسید: در میان مردان چه کسی را بیشتر از همه دوست داری؟ پیامبر (ص) اقرار کرد: مردی را که از همه بیشتر دوست دارم ابوبکر پدر عایشه است (۳) ابوبکری که به حساس بودن، حتی احساساتی بودن، معروف بود؛ به طوری که حتی قادر نبود قرآن را بدون گریه بخواند.

در عربستان، جایی که قدرت حاکم بود و شمشیر فرمانروا، پیامبر (ص) علناً زن را به مرد ترجیح می دهد، او پیامی غیرعادی تبلیغ می کند. اوهریره که زن را با الاغ و سگ در یک ردیف گذاشته و آنها را موجب به هم زدن آرامش مؤمن می انگارد، او که زن را عنصیر می داند که «با قرارگرفتن بین قبله و نمازگزار» نماز را باطل می کند، به عمق تأثیرو خطر گفته خود آگاه نیست برای اینکه خطر این چنین

حدیثی را درک کنیم باید به مفهوم قبله نگاهی بیندازیم .

قبله یک جهت است؛ جهتی به سوی کعبه، یعنی حرم مطهری که پیامبر (ص) آن را در سال هشتم هجری (۶۳۰ میلادی) به تصرف درآورد. قبله به مسلمان نمازگزار - افزودن بر اهداف معنوی (تأمل) و اهداف عملی (نظم و ترتیب) - بُعد دنیایی میدهد . مسلمانان را در مدار خود می نهد و برای آنان این امکان را بوجود می آوردکه جایگاه خود را در جهان بشناسند و خود را به کل هستی وصل کنند . کعبه از آغاز، قبله مسلمانان نبود. آنها برای چند ماه به تشویق پیامبر (ص) رو به بیت المقدس نماز می گزاردند. در دوران کودکی حضرت محمد (ص) کعبه مرکز گروه های بت پرست بود. اما هنگامی که او اولین وحی را از جبرئیل دریافت با خدیجه، رو به کعبه نماز گزاردند. وقتی اهل مکه دشمنی خود را آغاز کردند، دین او را تحقیر کردند، و در بت پرستی خود پافشاری کردند، حضرت محمد (ص) به سوی بیت المقدس روی کرد:

هنگامی که پیامبر (ص) به مدینه رسید، به مدت ۱۶ ماه از نمازگزاران خواست تا به سوی بیت المقدس نماز بگزارند. سپس یک روز، مردی از میان انصار گفت: « من شهادت می دهم پیامبر (ص) در حالی که صورتش به طرف کعبه بود گفت: شما هم جهت خود را عوض کنید»(۴)

چرا این جهت تغییر یافت؟ در پَسِ این تغییر جهت، ویژگی و ماهیت اسلام، به عنوان زیرکانه ترین مظهر ملی گرایی عرب، چیزی که جهان را برای همیشه به چالش کشید، نهفته بود. از آنجا که اسلام آغاز گر توحید در قرن هفتم میلادی در عربستان بود، اینگونه تصور می شد که به علت ساختار جغرافیایی مذهبی منطقه، این دین نیز زیر مجموعه ای از مسیحیت و یهودیت و برگرفته از رسوم بت پرستی است . در این چنین شرایطی، حضرت محمد (ص) که قصد داشت دینی نو، دینی خاص عرب، بیافریند چه جهتی را باید پیش می گرفت؟ راه های زیادی در پیش رو نداشت . در سال ۶۲۲ میلادی او را از مکه بیرون کرده بودند. ایستادن به طرف بیت المقدس، کرنش به یهودی ها و مسیحی ها محسوب می شد. اما در اولین مرحله خصومت مردم مکه موجب شد یهودی ها و مسیحی ها، یا به اصطلاح اهل کتاب، متحدانی منطقی تر و از نظر اعتقادی هماهنگ تر به نظر برسند. وجود نجاشی، پادشاه افسانه ای حبشه،

که اولین آوارگان مکه را پذیرا شده بود، به مسیحیت سیمایی بزرگوارانه بخشیده بود اما یهودی های مدینه که بسیار زیاد و متنفذ بودند. شدیداً علیه پیامبر بودند (۵)

یهودی ها با استفاده از نفوذ خودو تهمت شیادی به پیامبر (ص و ممانعت از مطرح شدن پیام اصلی او، یعنی اسلام به عنوان وارث یهودیت و مسیحیت، می کوشیدند او را از ارزش و اهمیت بیندازند. در منابع عرب درباره مبارزه علمی میان یهودی های مدینه و پیامبر (ص) که در آغاز می پنداشت می تواند حمایت یهودی ها را علیه دشمن مشترکشان، یعنی بت پرستان، جلب کند، مطالب فراوانی وجود دارد. هنگامی که او از یهودی ها ناامید شد کعبه را به بیت المقدس ترجیح داد:

هنگامی که پیامبر به مدینه آمد، شهری که مذاهب غالب آن یهودیت و مسیحیت بود و قبله آنان بیت المقدس، خدا برای اینکه از خشم آنها جلوگیری و آنها را نسبت به پیامبر علاقمند کند، از حضرت محمد (ص) خواست تا به آن سمت نماز گزارد . با این حال، او عمیقاً میخواست کعبه را، که قبله ابراهیم و اسماعیل نیز بوده، به عنوان قبله مسلمانان قراردهد. او هر روز دعا می کرد تا آرزویش تحقق یابد.٦)

شرق شناسان این مسئله را مورد بررسی قرارداده اند و عموماً رسالت پیامبر (ص) را در چارچوبی بین المللی تحلیل کرده اند؛ به ویژه (با توجه به)نیروهای متخاصمی که در مبارزه برای دین و علم رویاروی یکدیگر قرار گرفته بودند. در دیدگاه آنهایی که حضرت محمد (ص) را متهم به دروغگویی می کردند - بعضی میگفتند او مبتلا به بیماری صرح است و بعضی دیگر می گفتند او جنون دارد - باتاب تفکر یهودی های مدینه درمورد یک فرد عرب که جسارت ادعای معرفت یهوودی - مسیحی را کرده است بوضوح دیده می شود.(۷)

اگر یهودی ها از حضرت محمد (ص) بیشتر از مسیحی ها احساس خطر می کردند، تا حدی به علت نزدیکی جغرافیایی و بنابراین تضاد منافع آنها بود در مدینه، قدرت میان دو قبیله بت پرست (اوس و خزرج) - که محمد را به مدینه دعوت کرده بودند - و یهودی ها تقسیم شده بود. در آنجا، کنترل آگاهی و معرفت یهودی - مسیحی یکی از پایه های قدرت بود بنابراین ، حضرت محمد (ص) که مقدمات شکل گیری ایدئولوژی ملی عرب را آماده می کرد. فقط می توانست از این دو راه خود را اثبات کند: یا توسط

یهودی ها حمایت شود، یا درصورت قرار گرفتن قصدشان بر بی اعتبار و بدنام کردن او، با آنها بجنگد، شیوه های پیامبر مبنی بر اخراج و گاهی نابودی جسمانی یهودی ها، حاصل منطق کینه توزانه جنگ علم بود؛ جنگی که امروز میان غرب (که بر دانش فن آوری سلطه دارد) و جهان سوم (که فقط مصرف کننده است) وجود دارد.

آنچه پیامبر (ص) برای «ملی کردن» انجام داد، «عربی کردن» میراث یهودی - مسیحی بود: همچنان که اگر در عصر ما شخص عربی بتواند دعوی اینشتین، مارکس، و فروید را داشته باشد، نه تنها به عنوان اجداد مسلمانان عرب مدرن، بلکه به عنوان میراثی که فقط جوامع اسلامی قادرند آن را به ثمر برسانند، فقط می تواند رسالت علمی خود را توسعه ببخشد.

از دید یهودی ها، پیامبر (ص) نیرنگبازی بود که پیامبران آنها را ربوده و به نفع خود «بومی» کرده بود. به دو دلیل به نفع آنها بود که گزند پیامبر را از سر خود بردارند. او نه تنها سرچشمه وجهه و اعتبار آنها را تضعیف کرده بود - دسترسی به مقدسات، به ملکوت، به کتا بخدا، به پیامبران - بلکه از پیامبران آنها، افسانه های آنها، و معرفت آنها بهره گرفته بود تا قدرت مسلط جهان شود پیامبر (ص) می پنداشت یهودی ها او را فقط یک رقیب می پندارند و فقط در سال های بحرانی - سال های پنجم تا هشتم هجری، سال های ناامنی نظامی و بحران اقتصادی - تصمیم گرفت علیه آنها اعلان جنگ بدهد. اگر یهودی ها تصمیم می گرفتند که از پیامبر (ص) حمایت کنند، اسلام به چه صورت در می آمد؟ آیا ممکن بود هرگز موفق نشود؟ نمی دانیم . شاید هم تبدیل به یکی از فرقه های حاشیه ای می شد؛ مانند گروه های خاصی که به تعداد زیاد در منطقه وسیع مدیترانه وجود داشتند.

با این حال، نباید فراموش کنیم که پیروزی حضرت محمد (ص) به علت آءادگی سزمین عرب برای یک تحول ایدئولوژیک بود. مردم عرب، یک بحران ایدئولوژیک جدی را که بحران اجتماعی و اقتصادی عمیقی را نیز به همراه آورده بود تجربه می کردند؛ بحرانی که بر شرایط مسیحیان و یهودی هنا نیز تأثیر گذارده بود. عرب ها، یهودی ها را به عنوان اقلیتی تلقی می کردند که موفق شده بودند به کسب آنچه فاقد آن بودند، یعنی احساس هویت، احساس تعلق داشتن به تمدنی بزرگ و احساس انسان های برگزیده ای که با خدا گفتگو کرده اند، نایل بشوند. به همین علت در قرآن بر این واقعیت بسیار تأکید

شده است که کتاب خدا به زبان عربی است . مردم عرب در آنچنان شرایط بحرانی به سر می بردند که باور نمی کردند شایسته داشتن پیامبری از نژاد خود باشند و (نیز) خدایی که به زبان خودشان با آنها سخن بگوید. اینکه تفسیر طبری بر آیه ۳ سوره فصلت چنین اظهار می کند که «سخن هایی به زبان عربی برای مردمی که دارای آگاهی هستند» به خوبی نشاندهنده نقش اسلام در پاسخ به بحران ملیت یا بحران اعتماد به نفس است (۸). پیوندهای اقتصادی و وحدت بازرگانی جدید، اتحاد قبیله ای قدیمی را مورد تهدید قرار داد. در آن هنگام، بعضی ها، مانند امروز، در هم شکستن ساختار اقتصادی و اجتماعی را نوعی بیماری روشنفکری و بحران مذهبی می دانستند که موجب می شود قبایل از هم پاشیده عرب به قدرتی در جهان تبدیل شوند.

در این شرایط، حضرت محمد (ص) تصمیمش را درمورد قبله تغییر داده، و به جای بیت المقدس، مکه را برگزید. بیت المقدس به عنوان یک عمل نمادین ترک شد؛ چرا که نسبت به مکه خطر بیشتری داشت . با انتخاب کعبه، به عنوان جهتی که سامان دهنده تقدس و ساختار جهانی است، اسلام بدینگونه ساخته شد: به عنوان مذهبی که هم در سنت توحیدی یهودی - مسیحی ریشه دارد و هم مذهبی مستقل و رقیب قدرت است که برای تسلط برجهان مبارزه می کند، در حالی که از پیام نخبه گرایان یهودیت فاصله دارد. خطاب اسلام به همه است . مسجد حضرت محمد (ص) برخلاف سایر مذاهب، ساختمان نیست، بلکه چشم انداز است . مسجد همه جا وجود دارد: «کل زمین مسجد من است» (۹). یک مسلمان باید فقط در جهت کعبه به نماز بایستد (مردم شمال آفریقا به طرف شرق در جهت طلوع خورشید و کشور اندونزی و چین در جهت عکس آن به سمت غرب)و در مقابل خود شیئی را که به صورت نمادین نماینده آن مکان مطهر باشد (۱) قراردهد. در واقع، کعبه در مرکز جهان قرار می گیرد.

در اسلام، فرد می تواند همه جا نماز بگزارد - در خیابان، در گذرگاه، در باغ یا در صحنه جنگ، پیامبر (ص) برای مثال، شمشیرش را در برابر خود بر زمین می کوبید و بدین ترتیب یک نوع قبله نمادین درست می کرد و در سفر و جنگ به نماز می ایستاد (۱۰) ولی فردی که برای خود قبله ای نمادین درست می کند، باید از قرار گرفتن چیزی میان خود و قبله جلوگیری کند تا حواسش پرت نشود. از آنجا که کل زمین مسجد است، برابر کردن زن با سگ و الاغ، به این معنی است که بگوییم میان

طبیعت زن و نمازگزار تضادی اساسی وجود دارد. راوی این حدیث با یکی کردن زن با این دو حیوان، او را در رده حیوانات می نهد. به گمان او ایستادن زن در نزدیکی فرد نمازگزار موجب مزاحمت می گردد. وجود او، مانند سگ و الاغ، موجب از بین رفتن ارتباط نمادین با خداوند می شود. فرد نمازگزار باید نماز خود را قطع کرده و دوباره شروع کند!

تمدن عرب، تمدنی مکتوب است و فقط بدین وسیله می توانیم به ریشه گفته ابوهریره پی ببریم . طبق گفته ابوعبدالله مرزوق (۲) روزی فردی از عایشه درمورد این حدیث که سه عامل، سگ، الاغ، و زن موجب باطل شدن نماز می شود پرسید. او در پاسخ گفت: «شما حالا ما را با سگ و خر مقایسه می کنید. به خدا قسم، یک بار وقتی پیامبر نماز می خواند، همانجا در برابر او در رختخواب دراز کشیده بودم، ولی برای اینکه موجب مزاحمت او نشوم، کوشیدم تکان نخورم (۱۱) مؤمنین برای تأیید شنیده های خود نزد عایشه می آمدند. اعتماد آنها به قضاوت او فقط به علت نزدیکی اش به پیامبر (ص) نبود، بلکه به علت توانایی های شخص عایشه نیز بود:

من بارها شاهد بوده ام که متشخص ترین یاران پیامبر (ص) برای پرسش درمورد فرایض دینی به نزد عایشه می آمدند. ابن عطا درمورد عایشه چنین گفت: «او بیشترین علم را در مورد فقه دارا بود، وی یکی از فرهیخته ترین افراد و قضاوتش از همه اطرافیانش بهتر بود» (۱۲)

به رغم هشدارهای عایشه، ابوهریره در معتبرترین منابع مانند صحیح نفوذ کرده است . به نظر می رسد بخاری خود را ملزم نمی دید که در بعضی از احادیث، تصحیح های عایشه را بکار ببندد . موضوع بسیاری از این احادیث «ناپاکی » ماهیت زن است .

برای پی بردن به اهمیتی که این بُعد زنانگی برای اسلام دارد، یعنی اتهام آلودگی ، بهتر است به شخصیت ابوهریره نگاهی بندازیم، کسی که به آنچه وجود خارجی داشت مشروعیت و قدرت قانونی بخشید. بدون اینکه بخواهم نقش روانکاو را بازی کنم، باید این را بگویم که سرنوشت ابوهریره و موضع متزلزل او درمورد زن، ریشه در نام او دارد. مفهوم لغوی ابوهریره «پدربچه گربه ماده» است . او قبلاً «عبدالشمس» یعنی بنده خورشید نامیده می شد (۱۳) . پیامبر (ص) تصمیم گرفت آن را عوض کند، چرا

که در آن معنای بت پرستی نهفته بود. ریشه کلمه «بنده خورشید» از یمن بود، جایی که نه تنها خورشیدیک تساره زن در عربی، مورد پرستش قرار می گرفت، بلکه زنان هم در زندگی اجتماعی و هم در زندگی خصوصی سلطه داشتند. یمن، سرزمین ملکه سبا، بلقیس، ملکه ای که سلیمان را شیفته خود کرده بود. زنی که بر مردیم خرسند و شاد حکمرانی کرد و، خاطره اش در ذهن مردم عرب سده هفتم میلادی باقی بود، به طوری که در قرآن درباره او این چنین آمده است:

آنگاه (هدهد) مدتی نه چندان دراز (در غیبت) درنگ کرد، سپس (آمد و) گفت من به چیزی که تو آگاهی نیافتی، آگاه شدم و برایت از سبا خبری یقینی آورده ام . من زنی را یافتم که بر آنان فرمانروایی می کرد و از همه چیز برخوردار بود، و تختی شگرف داشت . او و قومش را چنین یافتم که به جای خداوند، به خورشید سجده می کردند، و شیطان کار و کردارشان را در نظرشان آراسته جلوه داده بود، و ایشان را از راه (خدا) بازداشته بود و آنان رهیافته نبودند (۱۴)

ابوهریره از قبله دوس یمن بود (۱۵) در سن ۳۰ سالگی، که بنده خورشید نامیده می شد، به اسلام گروید. پیامبر (ص) نام او را عبدالله (بنده خدا) و لقب او را ابوهریره گذاشت، زیرا همراه او بچه گربه ماده ای بود که بسیار دوستش می داشت (١٦) اما ابوهریره این لقب را نمی پسندید برای اینکه در آن نشانه ای از صفات مربوط به زن وجود داشت . ابوهریره گفت: «من را ابوهریره صدا نکنید. پیامبر (ص) من را ابوهریر (پدر بچه گربه نر) نام نهاد و مذکر از مؤنث بهتر است» (۱۷) علت دیگر حساسیت او این بود که وی شغل مردانه نداشت . در مدینه ای که شرایط اقتصادی به میزان مطلوبی پیشرفت کرده بود، آنجا که مردم آن، خصوصاً یهودی ها، هنر کشاورزی را ایجاد کرده بودند و آن را با سفرهای جنگی می آمیختند، ابوهریره، بنا به گفته خودش، ترجیح میداد همیشه همراه پیامبر (ص) باشد و به او خدمت کند، و گاهی «در منازل زنان کار می کرد» (۱۸)، این واقعیت راز تنفر او را از زن، و همچنین گربه های ماده نشان میدهد؛ دو چیزی که در ذهن وی به صورت شگفت آوری به یکدیگر گره خورده بود.

او به قدری نسبت به گربه ماده و زنان دار وسواس فکری شده بودکه از پیامبر (ص) حدیثی در این مورد روایت کرد - اینکه گربه ماده از زنان بهتر است . اما عایشه آن را رد کرد. یکی از اصحاب اینگونه نقل می کند:

ما با عایشه بویدم و ابوهریره نیز حضور داشت . عایشه به او گفت:گای پدر بچه گربه ماده، تو این را از پیامبر شنیدی که زنی برای آنکه بچه گربه مادهای راگرسنه و تشنه نگاه داشت به جهنم خواهد رفت؟

ابوهریره در پاسخ گفت: بله شنیدم که پپامیر این را فرمود.

عایشه با لحن تندی به او گفت: مؤمن، در برابر خداوند بسیار ارزشمند است . شکنجه آن فرد فقط به خاطر یک بچه گربه . . . ای پدر بچه گربه ماده، مرتبه دیگری وقتی سخنان پیامبر را تکرار می کنی مواظب باش چه می گویی »(۱۹)

بنابراین تعجب آور نیست از اینکه ابوهریره در پاسخ آن حرف به عایشه پرخاش کرد: «ممکن است که او ام مؤمنین باشد و عاشق کسی که عاشق خداوند بود، اما او همیشه با وی مخالفت می کرد.» روز عصبانی شد و در پاسخ پرخاش عایشه کهع گفت: «ابوهریره تو حدیثی را روایت می کنی که هرگز آن را نشنیده ای» به تندی گفت: «ای مادر، من به جمع آوری حدیث پرداختم، در حالی که تو سرگرم آیینه و سرمه بودی»(۲۰)

از آغاز، یکی از مسائل مورد بحث در اسلام، دورهدشتان و همسبتری بوده است . آیا این دوران منبع آلودگی است؟ عایشه و دیگر زنان پیامبر همواره اصرار می ورزیدند که پیامبر (ص) آن حالت هراسناک در میان اعراب عهد جاهلیت را نداشت . آیا او در طول ماه رمضان همیشه غسل می کرد؟ «ابوهرذیره از قول پیامبر روایت می کرد که کسی که آلوده باشد (یعنی در جابت و معاشرت زنی بوده باشد) نباید روزه بگیرد» (۲۱) . بعد از اعلام این موضوع توسط ابوهریره اصحاب پیامبر (ص) نزد زنان پیامبر (ص) رفتند تا از این مسئله مطمئن شوند: «از امّ سلمه و عایشه پرسیدند. . . آنها پاسخ دادند: پیامبر (بعضی از شب ها) غسل نمی کرد و صبح روزه می گرفت» (۲۲) اصحاب گیج شدند و دوباره نزد ابوهریره رفتند:

او گفت: آنها این را گفتند؟ اصحاب تکرار کردند: بله و آن جملات را تکرار کردند. آنها سردر گم شدند، زیرا روزه یکی از وظایف پنجگانه مسلمانان است . آنگاه ابوهریره به ناگزیر اعتراف کرد که این حرف را نه به طور مستقیم از پیامبر (ص) بلکه از فرد دیگری شنیده، او در آنچه گفته بود تجدید نظر کرد و بعدها، درست پیش از مرگش تمام آنچه را گفته بود تکرار کرد(۲۳) .

ابوهریره تنها کسی نبود که در مورد غسل به روایت حدیث پرداخته بود، بلکه در این مورد میان عایشه و اصحاب پیامبر (ص) بحث ها و مشاجرات زیادی درگرفته بود:«عمر به زنان دستور داده بود که در هنگام غسل باید موهای بافته شان باز باشد» عایشه به کسی که این مسئله را مطرح کرده بود پاسخ داد: «عجیب است . . . اگر آنقدر این مسئله برایش مهم است، چرا دستور نداد زنان موهایشان را از ته بزنند؟ به یاد دارم که من و پیامبر (ص) با همان سطل آب خود را غسل می دادیم و من سه بار دست های خیسم را به موهای بافته ام می کشیدم، ولی هیچوقت آن را باز نمی کردم» (۲۴) عایشه در مورد تصحیح این روایت ها اصرار داشت۷ زیرا به پیامدها و برداشت های آن آگاه بود. در عربستان عهد جاهلیت، همبستری و دشتان زنان، منبع آلودگی و نیروهای منفی محسوب می شد. نظریه آلودگی نشان دهنده دیدگاه مخالف با زنان وعقاید و نظام فکری خرافی بود که حضرت محمد (ص) قصد داشت آنها را از بین ببرد. پیامبر اینها را از یک سو، عقاید دوره جاهلیت و از سوی دیگر، اساس عقاید یهودیان مدینه می دانست .

فقهایی که در اینگونه مباحث شرکت کرده اند، اغلب عایشه را تأیید کرده اند. آنها معتقدند که روایت های عایشه به دیدگاه پیامبر (ص) که تلاش می کرد تا «علیه همه اشکال خرافات مبارزه کند» (۲۵) نزدیک تر است .

این موضوع فقط مورد توجه علما نبود. برای خلفا نیز حائز اهمیت بود: «معاویة بن ابی سفیان از امّ حبیبه، همسر پیامبر، پرسید: «آیا پیامبر (ص) در جامه ای که با آن در همبستری به سر برده نماز خوانده بود؟ » او در پاسخ گفته بود: بله، برای اینکه او آن را چیز بدی نمی دانست» (۲٦) اما انسائی علت تأکید خود را بر دشتان در فصل فرایض طهارت کتابش اینگونه ذکر می کند:

«پیامبر (ص) می کوشید حالت ترس و هراس مردم یهودی ساکن مدینه را نسبت به مسئله ناپاکی دشتان زنان از بین ببرد. او به کسانی که از وی در این مورد می پرسیدند دستور می داد که با زنانشان در این مدت بخورند، بنوشند و بخوابند و هر کار دیگری غیر از همبستری با آنان انجام بدهند» (۲۷)

در کتاتبهای فقهی، فصول بسیاری به غسل و وضو اختصاص یافته است . بی تردید اسلام درمورد بهداشت بدن بسیار وسواس دارد، در ن تیجه بسیاری از مردم مسلمان در این زمینه بسیار محتاط و

حساس هستند. آموزش های مذهبی ما از آغاز، کودک را به کنترل و بهداشت تراوشات بدن آشنا می سازد. همچنین مردان و زنان بالغ پس از همبستری و زنان در پایان هر دشتان باید تمام بدن خود را طبق فرایض دقیق و پیچیده ای شستشو دهند. اسلام بر این مسئله تأکید می کند که همبستری و دشتان دو درخداد ویژه (در معنای لغوی کلمه) است، اما این مسائل موجب نمی شود که زن وجودی منفی و نابود کننده بُعد معنوی و بر هم زننده نظم عرفانی باشد. اما ظاهراً جوامع اسلامی پیام پیامبر (ص) را پس از پانزده قرن هنوز درک نکرده و در فرهنگ خود ادغام نکرده اند.

به روایت نسایی، میمونه یکی از زنان پیامبر (ص) گفت: «بارها اتفاق افتاد که پیامبردر حالی که قرآن می خواند سرش بر زانوی یکی از همسرانش بود، در حالی که در آن هنگام آن زن در دشتان به سر می برد. همچنین بسیار اتفاق افتاد که یکی از ما جانماز او را، در حالی که دشتان بودیم، برای او آوردیم و پهن کردیم» (۲۸) تا دوره نسایی (متولد ۲۱۴ یا ۲۱۵ هجری، قرن نهم میلادی) علما پی برده بودند که از پیامبر (ص) پیام هایی مبنی بر نقد فرهنگ زن ستیزی مردم عرب منطقه مدیترانه وجود دارد و کوشیدد به آن پیام ها وفادار بمانند. آنها که این فرهنگ را برخلاف پیام و دین پیامبر (ص) می دانستند، تحقیقات وسیع و قیقی را از راه گفتگو با زنانش - یعنی تنها مننابع موثق - به عمل آوردند و اطلاعات بسیاری درباره جزیات رفتار او در منزل و مسجد جمع آوری کردند.

ابن سعد یک فصل از کتا بخود را به زندگی خصوصی پیامبر (ص) اختصاص داده است . این فصل، همانطور که خواهیم دید، روشن کننده یکی از ارکان اساسی اسلام، یعنی انقلاب پیامبر (ص) علیه سنت های یهودی - مسیحی و فرهنگ جاهلی پیش از اسلام درباره زنان است . اما طولی نکشید که ضدیت با زنان دوباره در میان فقها ظاهر و به تدریج غالب شد و همانطور که خواهیم دید، مجدداً خرافه ترس از زن و زنانگی، که پیامبر (ص) قصد داشت آنها را ریشه کن کند، در بسیاری از احادیث رواج یافت .

در میان احادیث «معتبر» بخاری، امثال اینگونه احادیث زیاد یافت می شود: «سه چیز بدشانسی می آورد: خانه، زن، اسب» (۲۹) بخاری روایت های دیگر این حدیث را ذکر نکرده است، در حالیکه رسم بر این است که یک یا دو روایت متضاد آورده می شود تا مخاطبان با آگاهی نسبت به دیدگاه های مختلف، قادر باشند خود تصمیم بگیرند. بخاری ردّیه عایشه در مورد این حدیث را ذکر نمی کند:

آنها به عایشه گفتند که ابوهریره مدعی است پیامبر خدا گفته: «سه چیز بدشانسی می آورد: خانه، زن و اسب» عایشه پاسخ داد: ابوهریره درسش را بسیار بد آموخته است . او وقتی به خانه ما آمد که پیامبر به نیمه جمله اش رسیده بود. زیرا پیامبر (ص* می گفت: خدا این عقیده یهودی ها را که سه چیز بدشانسی می آورد، خانه، زن و اسب نپذیرفته است» (۳۰)

بخاری نه تنها این ردّیه را ذکر نمی کند، بلکه طوری آن را بیان می دارد که انگار در مورد آن هیچونه شکی وجود ندارد. او سه بار، و هر بار با زنجیره راویان مختلف آن را تکرار کرده است . این روش معمولاً یک حدیث را تقویت می کند و ا جماع درباره آن حدیث را لقا می نماید. وی درگیری های میان عایشه و ابوهریره را نیز ذکر نکرده است . از همه بدتر، در همان راستا، بخاری این حدیث را همراه با حدیثی می آورد که بازتاب این باور است که امور مربوط به جنس زن منشأ بدشانسی و ویرانی است . «پیامبر (ص) فرمود: من بعد از خود برای مرد هیچ مشکل و زحمتی وخیم تر از زنان به جای نخواهم گذاشت» (۳۱)، منبع این حدیث عبدالله بن عمر (پسر دوم عمر بن خطاب) است که به زهد و تقوا و نمازها و غسل های شبانه معروف بود (۳۲) عبدالله منبعی بسیار با ارزش برای بخاری بود. او را وی حدیث معروف دیگری است که طبق آن زنان روانه جهنم می شوند» «عبدالله بن عمر گفت، پیامبر فرمود: من نگاهی به بهشت انداختم، متوجه شدم که اکثریت مردمی که آنجا حضور دارند از فقرا هستند و نگاهی هم به جهنم انداختم و متوجه شدم که بیشتر آنان را زنان تشکیل می دهند» (۳۳)

از این حدیث چه نتیجه می توان گرفت؟ حتی اگر این حدیث معتبر باشد، باز هم بای محتاطانه و دقیق بررسی شود. خود بخاری مانند همه فقها معتقد بود که تنها خداست که معصوم و مصون از خطاست و جمع آوری حدیث را با استغاثه از خداوند آغادز کرد. در فرهنگ و سنت ما هر چند و هر کسی می تواند مورد سئوال قرار گیرد، خاصه فقها و علما. اکنون بیشتر از هر زمان دیگری ضروری است تا سنت واقعی خود را از پس قرن ها فراموشی و جهالت نجات دهیم . اما باید احتیاط کنیم تا در دام این کلی گویی ها، که همه با زنان مخالف بودند نیافتیم . این نه برای امروز صادق است و نه برای دیروز .

امام زرکشی یکی از کسانی بودکه همه ایرادهای عایشه را جمع آوری کرده است . او در اواسط قرن چهاردهم میلادی (در سال ۷۴۵ هجری) در مصر متولد شد، ولی اجداد او ترک بودند. او مانند همه

دانشمندان آن عصر، برای کسب دانش به سراسر جهان اسلام سفر کرد. وی عالمی دینی بود و از خود حدود ۳۰ اثر به جای گذاشت که بسیاری از آنها مفقود شده و ما فقط عناوین آنها را می دانیم . یکی از این کتاب ها به پیشنهادها و اضافات عایشه می پردازد. این کتاب اینگونه آغاز می شود:

عایشه ام المؤمنین است . . . او عاشق پیامبر خداست . . . او به مدت هشت سال و ۵ ماه با پیامبر زندگی کرد. در هنگام مرگ پیامبر (ص) او ۱۸ سال داشت . او ٦۵ سال عمر کرد . . . ما ۱۲۱۰ حدیث را به او مدیون هستیم (۳۴).

و این چنین توضیح می دهد:

این کتاب به نقش خاص او دراین زمینه اختصاص یافته است خصوصاً درباره نکاتی که او با دیگران موافق نبود، نکاتی که در بر دارنده اطلاعات بیشتر و مسائل مورد اختلاف او با عالمان دینی عصر خود بود. من این کتاب را مجموعه ایرادات عایشه به اظهارات صحابه (=الایراد فیما استدرکته عائشة عن الصحابة) نام نهاده ام (۳۵)

این کتاب تا ۱۹۳۹ به صورت دست نوشته باقی ماند. افغانی ضمن تحقیقات خود درمورد عایشه این کتاب را در کتابخانه ظاهریه دمشق یافت . چرا امام زرکشی یکی از بزرگ ترین دانشمندان مکتب شافعی در زمان خود، موضوع کتابش را به عایشه اختصاص داد؟ کتابی که آن را بسیار پرارزش می دانست و به قاضی القضات تقدیم کرده بود. مقام قاضی القضات، به وزیر دادگستری امروز می مانست، مقامی که در شهرهای اسلامی بسیار بالا بود.

زیرا به گفته او: «پیامبر به قدری به عایشه اهمیت می داد که می گفت: بخشی از دین خود را حمیرای کوچک دریافت کنید» (٣٦) حمیرا، نام نازپرورده پیامبر بود که برای عایشه به کار می رفت و منظور از آن، پوست بسیار سفید او بود که به علت آفتاب سوختگی، ملایم، درخشنده و پر جلا شده بود؛ چیزی که در حجاز، قسمت های شمالی عربستان نادر بود(۳۷)

عایشه با بسیاری از احادیث ابوهریره مخالف بود و این را برای خواستاران شنیدن آن مطالب مطرح می کرد. عایشه درمورد ابوهریره معتقد بود که « او شنونده خوبی نبود و وقتی از او پرسیده می شد پاسخ های اشتباه میداد» (۳۸) از آنجا که عایشه حافظه ای بسیار قوی داشت، قادر بود به راحتی از ابوهریره

انتقادکند. به گفته عسقلانی: « من در عمرم کسی را ندیدم که به اندازه عایشه در زمینه های شعر، مذهب، و طب آگاهی و دانش داشته باشد» (۳۹) ابوهریره می دانست چگونه عایشه را آزرده و عصبانی کند. روزی فردی برای عایشه حدیثی از قول ابوهریره درمورد کاری که پیامبر (ص) پس از همبستری انجام میداد مطرح کرد. وی از شدت عصبانیت فریاد زد و گفت: «چه کسی این مسئله را از ابوالقاسم (کنیه پیامبر (ص) شنیده است؟» (۴۰).

مروری بر شخصیت و خصوصیات ابوهریره، منبع حدیثی که زندگی هر زن مسلمان امروزی را اشباع کرده، تلاشی بیهوده نخواهد بود. او منبع تفسیرها وگزارش های بسیاری در متون مذهبی است، اما همیشه درمورد او اختلاف نظر وجود داشته و هنوز هم وجود دارد و منابع موثق درمورد او اتفاق نظر ندارند. نویسنده جدیدترین کتابی که درباره او با همکاری دو ناشر لبنانی وعراقی به چاپ رسیده، عبدالمنعم صالح، از وی دفاع و قدردانی کرده است . او عنوانی گویا برای کتاب خود انتخاب کرده است: دفاع از ابوهریره (۴۱) پر واضح است که کتاب با موفقیت روبرو شد، چرا که در سال ۱۹۸۳ تجدید چاپ شد. نویسنده اینگونه آغاز می کند: «صهیونیست ها، همدستان و حامیانشان سلاح دیگری علیه اسلام یافته اند و آن ایجاد شک در مورد راویان حدیث است . . . خاصه آنهایی که منبع احادیث بسیاری هستند» (۴۲) اینها بیانگر شدت ا ختلاف نظر درمورد ابوهریره توسط هم عصران خود به نقد کشیده شد، یعنی قرن ها پیش از ظهور صهیونیسم . او از آغاز، شخصیتی مشکوک داشت و بخاری از این مسئله آگاه بود، زیرا متذکر می شود: «مردم می گویند تعداد احادیثی که ابوهریره روایت می کند بیش از حد و زیاد است» (۴۳) عبدالمنعم مواردی را که شدیداً به ابوهریره اعتراض شده، شامل برخی از اعتراضات عایشه ذکر کرده، اما معتقد است که عمر بن خطاب این جمله را نگفت که «بدترین دروغگو در میان راویان حدیث ابوهریره است» (۴۴) وی این ادعا را منکر می شود که عمر، ابوهریره را تهدید کرد اگر به روایت حدیث ادامه دهد، او را به یمن تبعید خواهد کرد (۴۵).

عمر در جامعه اسلامی گذشته (و همچنین امروز) از نفوذ بی نظیری برخوردار بود، زیرا اعتبار و حیثیت او به عنوان یک سیاستمدار، سختگیری او در امور نظامی، شخصیت قوی او، و ترس او از دروغ مانع از این می شد که به روایت حدیث بپردازد. او ا ز اینکه دچار اشتباه شود وحشت داشت . وی از

جمله اصحابی بود که ترجیح میداد بر قدرت تشخیص خود اتکا نموده و بر حافظه خود، که به صورت خطرناکی جایزالخطاست، اطمینان نکند (۴٦) او به شدت از شیوه ساده انگارانه روایت گویی ابوهریره عصبانی بود. عسقلانی در بخش شرح حال عمر می گوید: «عمر درمورد ابوهریره اینگونه نظر میدهد: ما چیزهای زیادی برای گفتن داریم، ولی می ترسیم آنها را بگوییم حال آنکه آن مرد هیچ قیدی در اینمورد احساس نمی کند.» (۴۷)

جایزالخطا بودن حافظه، اصحاب متقی را وا میدات تا به آسیب پذیری وجود در رویارویی با جریان سیال زمان که نه تنها جوانی، بلکه حافظه را نیز می رباید، بیاندیشد. عمرو بنحصن، یکی دیگر از اصحاب، درمورد غیرقابل اعتماد بودن حافظه چنین گفت:

من اگر بخواهم می توانم به مدت دو روز متوالی از پیامبر (ص) حدیث بگویم . چیزی که مرا از این کار باز میدارد این است که بارها شاهد بوده ام اصحاب پیامبر (ص) آنچه را من شنیده ام، شنیده اند و آنچه را من دیده ام، دیده اند، ولی روایت های آنهابا آنچه من شنیده ام متفاوت بوده است . می ترسم من هم مانند آنها دچار توهم شوم (۴۸)

در عربی کلمه یشابه دقیقاً به معنای توهم است، یعنی چیزی که واقعیت ندارد اما واقعی به نظر می رسد. این توصیف کاری است که ابوهریره انجام داد. او کوشید از سه سالی که با پیامبر گذراند تعداد ۵۳۰۰ حدیث روایت کند (۴۹)، بخاری از ۸۰۰ فرد آگاه نام می برد که از ابوهریره به عنوان مرجع استفاده کرده اند. (۵۰) ابوهریره از حافظه درخشان خود اینگونه تعریف میکند!: «به پیامبر گفتم: من با دقت گوش می دهم و بسیاری از سخنان شما را درک می کنم، ولی بسیاری از آنها را فراموش می کنم» (۵۱) پیامبر پیشنهاد می کند که عبای خود را روی زمین پهن کند و در حالی که به او گوش میدهد روی آن بنشیند و بعد از جلسه آن را بردارد. «این باعث شد که من هرگز چیری را فراموش نکنم» (۵۲) مطرح کردن موضوع عبا، آف هم در دینی مانند اسلام که از انواع چیزهای غیبی و مرموز بیزار است، اسلامی که پیامبرش در برابر فشار هم عصرانش برای جادو و معجزه مقاومت کرد، و فقهای آن از آغاز با آیاتی آشنا می شوند که مفهوم عمل گرایی دارد، به هیچ وجه متقاعد کننده نیست .

ابوهریره توجیه دیگری بر توجیه قبلی خود می افزاید که نسبت به توجیه اولش کمی واقع گرایانه تر است

. او گفت: دیگر اصحاب نیروی خود را در کارهای تجاری و بازارها صرف می کردند تا ارتباطات خود را گسترده تر کنند و به مال و منال خویش بیفزایند.در حالی که او کار دیگری نمی کرد و فقط با پیامبر (ص) همراهی می کرد (۵۳) . عمر بن خطاب که به قدرت قوی بدنی و سحرخیزی معروف بود و مردم شهر را هر روز صبح برای نماز بیدار می کرد و از مردم تنبل که هیچکاری نمی کردند و فقط وقت تلف می کردند متنفر بود، روزی ابوهریره را احضار کرد و به وی پیشنهاد شغلی کرد، اما او آن را نپذیرفت . عمر که از این مسئله بسیار متعجب بود و به هیچوجه این موضوع را شوخی محسوب نمی کرد به او گفت:

تو کارکردن را رد می کنی؟ افرادی به مراتب بهتر از تو برای کار التماس می کنند.

ابوهریره در پاسخ گفت: افراد بهتر از من چه کسانی هستند؟

عمر برای آنکه به این بحث، که از موضوع خارج شده بود، خاتمه دهد گفت: مثلاً یوسف پسر یعقوب .

ابوهریره با شوخی گفت: او خود یک پیامبر و پسر پیامبر بود من ابوهریره هستم و پسر مادرم (۵۴)

با این حکایت به آغاز بحث باز می گردیم، یعنی رابطه «پدر بچه گربه ماده» با زنانگی و ارتباط پیچیده و خطرناک مقدسات و زنان . در همه ادیان توحیدی میان عالم روحانی و جنس زن فاصله است، اما در اسلام، که زن را حتی به صورت نهادین پنهان می کند، می پوشاند و به او نقاب می زند، از همه بیشتر است و از آنجا که همسبتری به صورت تابویی درآمده، حجاب جایگاه اصلی را در این فرهنگ اشغال کرده است . با اینکه پیامبر یاران خود را به انکار فرهنگ جاهلیت و خرافات تشویق می کرد، هراس از زنان از بین نرفت و این باعث تعجب است . در اینجا این پرسش پیش می آیدکه آیا تأثیر گذاری اسلام بر عرب های خرافاتی قرن هفتم میلادی بسیار سطحی و محدود بود که این رهیافت و نگاه نو به جهان و زنان را نپذیرفتند؟ آیا این درست است که پوششی که امروزه ادعا می شود مشخصه هویت اسلامی است ، چیزی نیست جز نشانه تداوم ذهنیت پیش از اسلام، ذهنیتی که اسلام قصد داشت آن را از بین ببرد؟

حجاب در دوران اولیه اسلام واقعاً نشانه چه بود؟ معنای این واژه چیست ؟ منطق و توجیه آن به چه

صورت است؟ چگونه آغاز شد، و برای چه کسی و چرا؟

مناظره درباره روابط جنسی

همان طور که عمر بیم داشت، زنان انصار اختلافات میان زنان - که از طرف پیامبر حمایت می شدندو مردان، که عمر سخنگوی آنان بود -را علنی کردند. سپس خداوند، بر بقای دین توحیدی که در معرض خطر قرار گرفته بود،حکم داد.

در این زمان دو واقعه جنجال برانگیخت ـواقعه اول، تنندادن یکی از زنان انصار به نوع خاص خواسته های جنسی شوهرش بود و دومی، کتک خوردن زنی توسط شوهرش در یک اختلاف زناشوئی . در هر دو مورد، زنان نزد پیامبر (ص) رفتند او از درخواست کردند که در این امور میانجیگری کند. از آنجا که پاسخ پیامبر (ص) موکول به نظر خداوند بود، وی منتظر وحی خداوندی ماند. به نظر برخی نتیجه وحی در این مورد به نفع مردان بود در این جریانات، امّ سلمه و عمر نقش واسطه میان حضرت محمد (ص) و این دو زن را داشتند، اولی از طرف زنان و دومی از طرف مردان، از منافع گروهی خود دفاع می کردند.

دقیقاً چه اتفاقی افتاد؟ مردم قریش « به غیر از شیوه متداول همبستری با زنانشان، با آنها از دُبُر لواط نیز می کردند» که این کار برای مردم مدینه ناشناخته بود (١٦) این زن انصاری به دیدن امّ سلمه رفت و از او خواست که این موضوع را از پیامبر (ص) بپرسد. پیامبر (ص) همان طور که روش او بود، آن زن را فراخواند تا پاسخ این مسئله را که از طرف خداوند نازل شده بود، شخصاً به او بگوید. وقتی زن آمد، پیامبر با میانجی یا قانونگذار، آیه ٢٢٣ از سوره بقره را برای او خواند که درمورد نوع و شیوه همبستری به مردان حق تصمیم گیری میدهد: «زنان شما(درحکم) کشتزار شما هستند، پس هرگونه که خواستید به کشتزار خویش در آیید و برای خودتان پیش اندیشی کنید» (١٦) طبری با گرد آوردن مجموعه ای از مستندات گوناگون، نشان می دهد که این آیه نه تنها به بحث خاتمه نداد، بلکه بحث های جدید هم بوجود آورد. بعضی از مردم معتقد بودند که این آیه و طی از دُبُر را جایز شمرده، بعضی

می گفتند آن راممنوع کرده است، و به همین ترتیب اظهار نظرهای مختلف ارائه می شد.

ما با یکی از آیه هایی روبرو هستیم که از آن برداشت های گوناگون شده است و علمایی که آگاهی بیشتری دارند باید آن را روشن کنند. طبری با احتیاط و وسواسی خاص چهل و یک برداشت یا اظهار نظر مختلف را گردآورده است . او کوشید هیچ اظهار نظری، حتی کم اهمیت ترین آنها را، نادیده نگیرد (۱۸)

آنچه مسلم است از این آیه به نفع مردان برداشت شده است . آنها حق دارند هر نوع رابطه جنسی که می خواهند با زنانشان داشته باشند و زنان حق اعتراض ندارند و فقط باید به هوی و هوس شوهران خود تن دهند. این طرز تلقی زنان را از شرکت دادن در این بحث محروم کرد، زیرا پرسشی که از آن برداشت می شد کم کم به این صورت درآمد: «آیا مردان حق دارند با زنانشان وطی از دُبُر کنند؟» روایت دیگری در این مورد وجود دارد که در واقع ریشه تاریخی آنرا بازگو می کند: پرسش زن انصاری کنار گذاشته می شود و در عوض مسئله ای مردانه مطرح می گردد. در این روایت، به جای زنان، مردان آغازگر بحث می شوند. روزی گروهی از مردان مشغول گفتگو درمورد شیوه های گوناگون همبستری بودند و بحث لواط پیش می آید. آنها در ضمن بحث به ناآگاهی خود درباره وضع اسلام در این باره پی بردند. بنابراین نزد پیامبر رفتند و از او پرسیدند. روایت های فراوانی درباره این موضوع وجود دارد که در اینجا لزومی به ذکر همه آنها نیست .

بحث های پیرامون این آیه ما را بیشتر به عمق مسئله ای که این کتاب قصد روشن کردن آن را دارد، نزدیک می کند، یعنی: استفاده ابزاری از مذهب در مشروعیت بخشیدن بسیاری از امتیازات سیاسی و مردانه سه قرن بعد، وقتی طبری به عنوان عالم دینی کوشید مفهوم این آیه را برای مؤمنان روشن کند، این بحث هنوز ادامه داشت! و هنوز هم ادامه دارد. اساساً این نکته قابل توجه است که در متون اسلامی هرگز هیچ بحثی به پایان نمی رسد. هر نسلی همان بحث نسل قبل را دوباره شروع می کند، بدون اینکه پیشرفتی حاصل شود. چرا؟ زیرا تمدنی که قواعد زندگی میلیون ها انسان راتعیین می کند، باید یک نوع جهت گیری یا اصول یا چارچوب کلی را برای مردم خود تعیین کند که آنها مجبور نشوند در سفسطه بازی و عمل گرایی غرق شوند و به توجیه بپردازند. طبری اگر چه دارای هوش سرشاری بود، به هم

عصرانش کمک نکرد تا این پرسش را برای خود حل کنند؛ آنها را به امان خدا رها کرد تادر اظهار نظرهای بجا مانده از جاهلیت غرق شوند. او نکوشید ضمن یادآوری برابری زن و مرد مؤمن به عنوان یک اصل اسلامی، اصولی را مدون کند که طبق آن حرام و حلال در امور جنسی استنباط شود. او فراتر از آن واقعه خاص نرفت، و در نتیجه به این اصل کلی که «نوع رابطه جنسی به میل و اراده متفاوت دو فرد، که لزوماً همیشه دارای نیازها و خواست های یکسان نیستند، بستگی دارد» نایل نگردید. ترس این عالم دینی از تدوین اصول، نه تنها موجب ضربه پذیری این آیه شده، بلکه باعث شده تا تفسیرهای فرصت طلبانه، بخشی از خصوصیت ساختاری و بنیادی اسلامی شود.

طبری در پایان نظرخود را اینگونه مطرح می کند که این آیه به مرد اجازه داده با همسرش هر زمان و هرگونه که بخواهد رابطه جنسی داشته باشد، هدف اصلی باردار کردن اوست (۱۹) . از نظر او عمل لواط رسماً توسط اسلام حرام شدها ست . اما پرسش اصلی مبنی بر اینکه در اسلام نقش زن در رابطه جنسی براساس چه اصولی تعیین می شود، هنوز بی پاسخ مانده است . آیا اراده و انتخاب زن به عنوان یک فرد مسلمان وجود خارجی دارد؟ آیا در برخی موارد اراده آزاد زن در نظر گرفته می شود و در مواردی در نظر گرفته نمی شود؟ آن زن کوشید پاسخ این پرسش مهم و اساسی را از خداوند دریافت کند. قوانین عهده جاهلیت درمورد این موضوع کاملاً مشخص بود: از آنجا که زن می تواند به ارث برسد یا به عنوان اسیر و برده استفاده شود (برعکس مرد که اساساً بعد از شکست قبیله اش به قتل می رسید) در بسیاری از اوقات اراده آزاد او می تواند در نظر گرفته نشود.

اولین زنان مسلمان با مطرح کردن مسائلی مانند حق ارث زنان، شرکت مصرانه زنان در جنگ و دریافت غنائم، نقش زن در روابط جنسی، و خشونت فیزیکی نسبت به زنان، از پیامبران (ص) خواستند که از پروردگار بخواهد که درباره اراده آزاد زن، به عنوان یک مؤمن، در جامعه نوساز آن هنگام، رأی خود را اعلام کند. اما علما با درجا زدن در مسائل جزیی نتوانستند درمورد فردیت، اقتدار، معصومیت و قدرت لایزال نظریه ای تدوین کنند که باتغییر شرایط از بین نرود.

خشونت علیه زنان

مسلمانان صدر اسلام زندگی مادی امروزی ما را نداشتند. آنها در عصری زندگی می کردند که عالم روحانی و عالم مادی در مجموع گستره کند و کاوهای بشری را تشکیل میداد. همه مردم مدینه در این دوره (یعنی سال اول هجری) تا هنگام رحلت پیامبر (ص) (یعنی سال دهم هجری) به عالم ربانی دسترسی داشتند.

همیشه عده ای برای بحث و پرسش به نزد پیامبر (ص) می آمدند. بخاری، حدیثی را در این ارتباط روایت می کند: روزی عده ای از مردان و زنان برای کسب دانش به دنبال پیامبر راه افتاده بودند و مصرانه از او می پرسیدند، وی خسته شد و از آنها ملتسمانه خواست راحتش بگذارند. «عمر گفت: وقتی که تعداد اختلافات و درگیری هایی که به پیامبر (ص) رجوع می شد زیاد شد او به ستوه آمد و گفت: بروید و مرا راحت بگذارید» (۳۲) ابن سعد می گوید: «موقعی که پیامبر برخاست تا به خانه رود، مردم دور او حلقه زدند و دنبال او راه افتاند» (۳۳) . پروردگار برای حفظ آرامش رسول خدا دخالت کرد، زیرا وی توسط گروهی که مشتاق دانش و سرمست تماس مستقیم با خدای قدرت، قانون، و ایده آل ها بوند رها نمی شد. «بیگمان کسانی که تو را از پشت در حجره ها صدا میزنند، بیشترشان نابخردانند. و اگر آنان صبر می کردند که تو بر ایشان بیرون آیی، بیشک برایشان بهتر بود و خداوند آمرزگار مهربان است» (۳۴) مردم در هر لحظه می توانستند با خدا تماس بگیرند، از او درمورد مشکلات بپرسند، و برای حل آن کمک بگیرند. رسول او توسط عده زیادی از مردم، که پشت در خانه اش او را صدا می زدند و احتمالاً ازدرگیری ها و تنش های جامعه ای که در شرف انقلاب بود عصبانی بودند، محاصره شده بود: «ای کسانی که ایمان آورده اید صدهایتان را از صدای پیامبر بلندتر مسازید، و در سخن با او، مانند بلند حرف زدنتان با همدیگر، بلند حرف مزنید. مبادا که اعمالتان تباه شود و آگاه نباشید» (**۳۵**).

پیامبر در سن ٦٣ سالگی درگذشت . سوره هایی که مورد بحث ماست در هشت سال آخر عمر او نازل شد. در آن سالها، وی با مسائل جدی نظامی روبرو بود و اغلب از رفتن به جنگ ناگزیر بود و وقتی برمی گشت، گروه گروه مردم نزد او می آءدند و با سر و صدای زیاد اختلافات خود را بیان می کردند و آرامش او را به هم میزدند. او دیگر نیرو و توان جوانی را نداشت . اماعُمر که ۱۲ سال جوان

تر از پیامبر بود (او در سن ٦٣ سالگی در سال ٢٢ هجری جان سپرد) (٣٦) هنوز قدرت جوانی را حفظ کرده بود و روز بروز نفوذش در میان مردان مدینه زیادتر می شد.

زمانی که بحث درباره مسائل جنسی و برابری زن و مرد، مدینه را به جنب و جوش درآورده بود و زنان و مردان را در مقابل یکدیگر قرار داده بود و خدا و فرستاده اش میانجی گری می کردند، یک رسوایی تازه، شهر را زیر و رو کرد: مردی زنش را کتک زد.

علمایی که زندگی خود را وقف اهداف خدایی کرده اند براساس آیهای که امّ سلمه از خداوند دریافت کرد (سوره احزاب، آیه ۳۵) که اصول برابری میان زن و مرد را پایه ریزی کرده است، می توانستند نظریه مساوات طلبی را در اسلام تدوین کنند. اما آنها همیشه بهجای ذکر این آیه، آیه ۳۴ از سوره نساء را مطرح کرده اند که از دو جنبه با آیه ای که ما از این پس آن را آیه امّ سلمه می خوانیم تضاد فاحشی دارد. زیرا این آیه، دسترسی به ثروت را عامل سلسله مراتب اجتماعی می داند، مسئله ای که در جامعه اسلامی مورد اختلاف است: «مردان باید بر زنان مسلط باشند. چرا که خداوند بعضی از انسان ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش (برای زنان) خرج می کنند؛ . . » (٣٧)

چگونه این عقب نشینی مضاعف را از نخستین پیام برابری توجیه کنیم ؟ نابرابری میان زن ومرد نه تنها دوباره برقرار شد، بلکه انحصار ثروت توسط مردان و محرومیت زنان از آن توجیه شد . پیش ا ز توضیح شأن نزول آیه باید یادآوری کنیم که در جامعه عرب عهد جاهلیت خشونت علیه زنان بی نظیر بود و این خشونت براساس طبقات اجتماعی متفاوت بود و میان برده ها و اشرافقریشی فرق گذاشته میشد (٣٨) در ا دامه این آیه به مردان حق داده شده که زنان خود را در مواقع (نشوز) عصیان علیه اقتدار مرد بزنند: «و زنانی که از نافرمانیشان نگرانید، باید نصیحتشان کنیدو (سپس) در خوابگاه ها از آنان دوری کنید (و سپس اگر لازم افتاد) آنان را (به آهستگی و به قصدتأدیب) بزنید؛ آنگاه اگر از شما اطاعت کردنددیگر بهانه جویی (و زیاده روی نکنید) خداوند بلند مرتبه بزرگوار است» (٣٩)

درگیرودار یک نزاع مردی از انصار زنش را سیلی زد. زن به سرعت نزد پیامبر (س) رفت و درخواست کرد که به عنوان حَکَم، رسم قصاص را به مرحله اجرا دربیاورد. حضرت محمد (ص) خود را برای

درخواست آن زن آماده می کرد که آیه ای نازل شد. خداوند تصمیم دیگری گرفته بود. بنابراین همسر او را نزد خود فراخواند و آیه را برای او خواند و به او گفت: « من یک چیز می خواهم و خدا چیز دیگر» (۴۰)

درمورد مسئله زنان ظاهراً دو دیدگاه مختلف در مدینه وجود داشت، دیدگاه پیامبر (ص) که مخالف به کار بردن زور و خشونت درمورد زنان بود و نظریه ضد آن، که عمر نماینده آن بود، چرا در دراز مدت جهت گیری پیامبر (ص) در روح قوانین اسلامی حاکم نشد؟ چرا اینچنین اختلاف مهمی میان پیامبر (س) و عمر، درمورد خشونت علیه زنان، در رساله های فقهی، که سنت را پایه فکری مؤمن می دانند، مطرح نشده است ؟ یافتن پاسخ به این پرسش ها و بسیاری از پرسش های دیگر ما را وا میدارد به مطالعه و بررسی دقیق و روشمند درمورد متون کلاسیک مذهبی بپردازیم . در این صورت درباره متون کلاسیک، که (بحث از آنها) تا به امروز فقط به فقها واگذار شده است، دارای بینشی غنی خواهیم شد. بیشتر فقها همواره، بخصوص امروز، در راستای منافع قدرت سخن گفته اند. بنابراین، به دیدگاه مساوات طلبانه، که در اینجا مورد توجه ماست، علاقه ای ندارند. به هر حال، آنچه مسلم است اینکه پیامبر (ص) از خشونت علیه زنان متفنر بودو سرسختانه به این نظریه پایبندبود:

پیامبر گفت: زنان رانزنید ولی مردم آن را نپذیرفتند. عمر به دیدن پیامبر رفت و به او گفت: ای پیامبر خدا، زنان علیه شورهایشان شورش کرده اند. پیامبر به آنان اجازه داد که آنان را بزنند. ولی او گفت: گروهی از زنان ، حدود هفتاد زن، برای شکایت از شوهرهایشان امشب نزد خانواده آن حضرت آمده اند. از کلمه نشوز، که در آیه ۳۴ سوره نساء آمده استت، چه استنباط می شود؟ شورشی خطرناک از طرف زنان که مردان را محقق می سازد علیه آنان خشونت به کار ببرند و این در حالی است که هر نوع خشونت در میان مؤمنین رسماً حرام شده است .

مفسران معتقدند نشوز به معنی شورش و عدم تسلیم زنان به خواسته های جنسی همسرانشان است . در اینجا منظور فقط خیانت نیست . آنها بر این باورند که جدی ترین تخلف از طرف زنان امتناع کردن از خواست های شوهر است . طبری در توضیحات خود درمورد این آیه می گوید:

نشوز به معنای آن است که زن با نخوت و غرور با شوهرش رفتار کند و از همبستر شدن با او امتناع

ورزد: این نشانه بی اعتنایی و عدم متابعت، نفرت، و مخالفت با شوهر است (۴۲)

آیه ای که فقهای امروز با درک کلیشه ای خود از آن، مجوز خشونت علیه زنان را صادر می کنند، برای طبری بسیار جدی و حیاتی بود . او خود را ملزم میدید برای جلوگیری از ایجاد فتنه در میان مسلمین به شأن نزول و محدوده این آیه بپردازد. وی ۲۷ صفحه به شرح و تفسیر این آیه اختصاص داده است و ۲۰۰ نظریه مختلف را درمورد مفهوم این کلمه ذکر می کند. طبری که یک قرن پس از ابن سعد می زیست، مرتباً به نوشته های او ارجاع داده؛ (آن هم) با آگاهی به اینکه کتک زدن زن جزء سنت پیامبر (ص) نبود.

«پیامبر دست خود را نه بر زنی، نه بر برده ای، و نه هیچ فرد دیگری بلند نکرد» (۴۳). فقط یک بار که با شورش تعددی از زنانش روبرو شد، نه تنها آنها کتک نزد، بلکه به مدت یک ماه به اتاقی که به مسجد متصل بود نقل مکان کرد و مردم شهر بسیار متعجب شدند: « پیامبر به مدت ۲۹ شب از همسرانش دوری کرد. او از دست آنها بسیار ناراحت بودو به آنها گفت که به مدت یک ماه به خانه نمی آید. خداوند برای این کار او را سرزنش کرد» (۴۴). اما این شیوه رفتاری (فرهنگ) غالب آنجا نشد و اختلاف نظر پیامبر (ص) و اصحابش درمورد مسئله خشونت علیه زنان شدت گرفت . «پیامبر، همیشه مخالف کتک زدن زنان بود و مردم به او می گفتند: این پیامبر خدا، زنان تخم بی نظمی می کارند» (۴۵) اصحاب هنوز نمی توانستند بفهمند چرا پیامبر چنان رفتار ملایمی نسبت به زنان دارد، می دانستند که او در مقابل آنها احساس ضعف نمی کند. او به آنها گفت: «بسیار خوب آنها را بزنید، اما بدترین شما به چنان روش هایی دست خواهد زد» (۴۶).

عمر درمورد استفاده از این فرصت تردید نکرد. تاریخ دست کم دو نمونه از این عمل او را ضبط کرده است . وی یک بار خواهر خود، فاطمه را به شدت کتک زد، به طوری که آثار آف بر بدن او باقی ماند (۴۷) . علت آن بود که فاطمه پس از اینکه به دین اسلام پیوست در خانه اش جلسات مطالعه و تفسیر قرآن ترتیب می داد و اعضای جلسه مشتاقانه به بحث و تحلیل درباره موضوعات مختلف اسلام می پرداختند (۴۸) . برای بار دوم، همسرش، جمیله بنت ثابت، را کتک زد. او خود محرمانه به پیامبر (ص) گفت که همسرش را سیلی زد « به طوری که به زمین خورد» (۴۹) . جمیله از انصار و قبیله اوس بود.

(۵۰).

ابن سعد که چهار نسل پیش از طبری می زیست (۵۱) نیز بر این نکته که پیامبر (ص) مخالف خشونت بود تأکید داشت:

پیامبر همیشه مخالف خشونت علیه زنان بود. مردان نزد او می آمدند و از زنانشان شکایت می کردند. به آنها اجازه داد، ولی ضمناً گفت: «من تحمل دیدن مردی زودرنج را که در اوج عصبانیت همسرش را کتک زند ندارم» (۵۲).

با آگاهی به دیدگاه پیامبر (ص) درمورد خشونت بدنی، چگونه طبری آن آیه بحث انگیز، آیه ۳۴ از سوره نساء را تفسیر می کند؟

او، مانند همیشه عقاید و نظرهای مختلف را مطرح می کند و نتیجه می گیرد که «منظور از این عبارت، «مردان مسئول زنان هستند» این است که آنها مسئولند زنان را تربیت کنند و وظایف آنها را درمورد خداوند و همسرانشان به آنان گوشزد کنند، زیرا خداوند بعضی از شما را صاحب اختیار دیگران قرار داده است (۵۳) . او می افزای که این اختیار و مسئولیت به دلیل مهریه و نفقه ای است که مردان می پردازند. به عبارت دیگر مردان به علت پرداخت مقداری پول صاحب اختیار زنان هستند. بیشتر علما در این نکته یعنی برتری مرد بر زن - توافق دارند، اما درباره گستره این قدرت، به ویژه در مورد نشوز، توافق آراء وجود ندارد.

آیا اگر زنی به خواسته های جنسی شوهرش تسلیم نشود، شوهروی باید او را مجبور به این کار کند یا با او به سردی رفتارکند؟ آیا بایددر حالی که با او همبستر می شود بااو به سردی رفتار کند؟ یا باید بستر خود را از او جدا کند؟ آیا باید بااو قهر کند در حالی که با وی همبستر می شود؟ یا برعکس، باید با او قهر نکند، ولی با او همبستر نشود؟ سرانجام آیا باید قهر کند، اما برخلاف میل همسرش با او بزور، روابط جنسی داشته باشد؟ در مجموع گیج کننده است . فقها نیز در این مورد خود در ابهام و تردید به سر می برند.

به طبری بر می گردیم که آیه را کلمه به کلمه تفسیر کرده، مفهوم «زنانی که از نافرمانیشان نگرانید. . . در خوابگاه ها از آنان دوری کنید» چیست؟ بعضی معتقدند که «مرد باید پس از اینکه با همسرش صحبت

کرد و از او خواست که رفتارش را عوض کند با همبستر شود. ولی باید پشتش رابه او بکند و بخوابد و اگر با او عمل نزدیکی انجام دهداین کار را بدون اینکه کلمه ای با او حرف بزنند انجام دهد» (۵۴).

برخی دیگر این تفسیر را کاملاً اشتباه می پندارند و معتقدند این آیه بوضوح می گوید که آنها باید از همبستر شدن محروم شوند و حرف زدن مسئله نیست، او بایداز لذت همبستر شدن محروم شود: «شما باید نزدیک بستر او نروید. دستکم تا موقعی که او دست از این عمل برداردو به حالت اول برگردد و آن طور که شما می خواهید رفتار کند» (۵۵). اما یکی از علما، به نام قتاده، معتقد است باید این مراحل را طی کرد: «اول با صحبت او را قانع کنید. . . اگر او در رفتارش پافشاری کرد، با او همبستر نشوید.» (۵٦)

طبری آخرین حرف را میزند: «پیامبر به ما گفت، یک مسلمان نباید بیشتر از سه روز به عنوان تنبیه با کسی قهر کند و حرف نزند» بنابراین، او نتیجه می گیرد که منظور از کنار گذاشتن، ارتباط لفظی نیست و اضافه می کند که «اگر همسر علناً شورش کند و اقتدار شوهرش را نفی کند، حرف نزدن و نادیدن او برایش لذت بخشا ست» (۵۷). او چه پیشنهادی می تواند به شوهر طرد شده بکند؟ طبری، که به اهداف پیامبر (ص) بسیار جید، متقی، و وفادار است، چیزی می گوید که بسیاری از فقها و اهل فتوا معتقدند که اشتباه است. او به مرد مؤمن پیشنهاد می کند که به سادگی دست و پای زن شورشگر را ببندد: «معنای رختخواب آنها را جداکن، یعنی آنها را به تخت ببند» او بحث خود را بر چارچوب مفاهیم زبان شناسی بنا می کند: «الجر، طنابی است که عرب ها شترهایشان را باآن می بندند» (۵۸)

محمد شاکر، که به تازگی درگذشته است، دانشمند فاضلی بود که آثار طبری راتصحیح کرده، بر آن حاشیه نوشته، و بر چاپ جدید آن پیشگفتاری نگاشته است . وی تصریح کرده که این کار را برای جلوگیری از سوء استفاده معاصران کوته فکر کرده است . او نظریه طبری رابه این صورت رد می کند: «این تفسیر طبری که مفهوم حجر را به ریشه فعل «وصل» . . . تقلیل داده تفسیر بسیار عجیبی است» و از تعدادی امامان و فقها نقل قول می کند که طبری : «عالم بزرگ قرآن و سنت دچار چه اشتباه بزرگی شده است» و نتیجه می گیرد که «مردی که در زبان عربی و علوم مذهبی تخصص دارد دچار چه اشتباه و قصوری شده است»(۵۹)

همه اینها - افزودن بر پیچیدگی ها و مشکلات تفسیر این آیه - نشان میدهد که چرا سیاستمداران کشورهای اسلامی در این عصر، آنهایی که دموکراسی را درک نکرده اند، از این آیه برای مشروعیت بخشیدن به افکار عقب مانده خود بهره می گیرند. آنها لحظه ای درنگ نمی کنند و به مشکلات عدیده نمی اندیشند، مشکلاتی که در برابر کسانی که می خواهند خواست خداوند را اجرا کنند، وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد. آنها این آیه را برای اثبات مرد سالاری به کار می برند، انگار هیچگونه ابهام، تفسیرهای گونه گون، و اختلاف نظر وجود نداشته است .

همانطور که دیدیم پیامبر (ص) با درخواست های متضاد یاران زن و مرد خود احاطه شده بود، ولی سرانجام اهداف عمر، که مظهر سنت های ریشه دار بود، غالب شد. در این چنین شرایطی پیامبر باید از عمر، به عنوان فردی که کمتر از دیگران مورد چالش قرار می گرفت استفاده می کرد، زیرا باید به پیروزی های نظامی دست می یافت و انرژی مؤمنین را به سوی جنگ های مذهبی سوق می داد تا بتواند جامعه اسلامی را همچنان رهبری کند.

نتیجه گیری

سفر به مدینه و ترک آن در بحبوحه جنگ داخلی شاید برای پایان دادن به جستجوی منابع تاریخی راه مناسبی نباشد. می توانسیتم تا سال هشتم هجری و فتح مکه و ورود پیروزمندانه پیامبر (ص) به کعبه صبر کنیم . می توانستیم موفقیت او را به عنوان مردی که می دانست « پیامبر ناموفق در کشور خود در امان نخواهد بود» جشن بگیریم . می توانستیم تا نابود کردن بت ها، سمبل شرک ، و بت پرستی عرب در آنجا بمانیم:

پیامبر سوار بر شتر و عمامه ای سیاه بر سر به شهرا وارد شد . علی (ع) به دنبال او می آمد و مهاجران و انصار به دورش حلقه زده بودند. هنگامی که به دوازده شهر رسید، دستور داد چادر چرمی اش در بالا، جایی که زبیر پرچم او را برافراشته بود، برپا گردد . در دوازدهم ماه رمضان پیامبر (ص) رسماً وارد کعبه شد. در آستانه در ورودی از شترش پایین آمد، وارد صحن شد، و طواف کرد. در این مدت

به ساکنان شهر گفته شده بود کشتاری صورت نخواهد گرفت . آنها درهای خانه ها را بازگذاشته بودند و به سوی کعبه سرازیر شدند. بعد از اتمام طواف پیامبر(ص) دستور داد در کعبه باز شود و همه بت ها بیرون برده شود و نابود گردد. در حالی که از آنجا بیرون می آمد، دم در ایستاد و به حیاط ، که مردم در آنجا ازدحام کرده بودند ، نگاهی انداخت و دستگیره در را گرفت . به سوی جمعیت رو کرد و کنار در ایستاد وگفت : «خدارا شکر، که خداوند خادم خود را پیروز کرد و به قولی که به او داده بود وفا کرد. او به من قول داده بود که مرا به کعبه بازگرداند و دشمنان من را نابود کند»(۱)

می توانستیم تا روز بعد صبر کنیم؛ تا هنگامی که اهل مکه و رؤسایشان برای ایمان آوردن و بستن پیمان وحدت بر فراز کوه صفا به دیدن او رفتند.

می توانستیم تا روز چهارم بعد از فتح مکه و سوگند ایمان زنان، که با واقعه ای بسیار نمادین آغاز شد! صبر کنیم، هند بنت عتبه، همسر ابوسفیان (رهبر سابق مکه و فرمانده جنگ ها) پیمان وحدت با عمر را، که پیامبر (ص) ترتیب آن را داده بود، نپذیرفت . او را به کناری زد و به پیامبر (ص) نزدیک شد و گفت: «ما می خواهیم با تو بیعت کنیم و با تو میثاق ببندیم » هنگامی که نوبت سگوند خوردن زنان شد، هند، به رغم جدی بودن مراسم ، نتوانست جلوی خود را بگیرد و گفت: «تو وظایفی به ما تحمیل می کنی که بر مردان تحمیل نکردی، اما ما می پذیریم، خائن نخواهیم بود» (۲) . پیامبر (ص) از زنان خواسته بود که «فرزندان خود را نکشند» هند گفت: « ای پیامبر (ص) از تو به عنوان یک هربر نظامی، که در جنگ های فراوانی شرکت کرده و در آنها خون های زیادی ریخته شده است، چنین درخواستی از زنان که می زایند توقع زیادی است . ما فرزندان را به دنیا می آوریم و آنها را بزرگ می کنیم، ولی تو آنها را در جنگ بَدر کُشتی»

چرا این شرط در سوگند وفاداری زنان به اسلام گنجانده شده؟ در این مورد میان مورخان اتفاق نظر وجود ندارد. آیا منظور سقط جنین بوده یا زنده به گور کردن دختران نوزاد؟ بسیاری از نویسندگان مسلمان در مورد زنده به گور کردن دختران غلو می کنند و معتقدند از نشانه های شرافت (قبیله ای) بوده است . برخی نیز بر این باورند که منظور از زنده بگور کردن، همان قربانی کردن انسان در مراسم

بت پرستان است که بسیار به ندرت اتفاق می افتاد (۳).

واقعه هند نشان می دهد نه تنها زنان اشراف قریش مانند مردان بسیار مورد ا حترام بوده اند و برای پیمان وحدت یا رهبر جدید جامعه شرکت می کردند، بلکه با شهامت از اسلام انتقاد می کردند. آنها دین جدید را بدون آگاهی دقیق از نقشی که در سرنوشت آنها دارد نمی پذیرفتند. این روحیه انتقادی زنان نسبت به رهبر سیاسی تا پایان دهه اول اسلام باقی بود، ولی با آغاز حکومت استبدادی معاویه و تبدیل نظام اسلام به نظام حکومتی موروثی، از بین رفت . یعنی به این ترتیب، با تشکیل حکومت موروثی اسلامی، هم روحیه اشرافی قبیله ای از بین رفت و هم دستاوردهای پیامبر (ص) که در آن مساوات به طور بالقوه می توانست درهای دموکراسی واقعی را بگشاید.

می توانستیم باز هم شکیبا باشیم و در مدینه قدم بزنیم تا پیامبر (ص) از مکه بازگردد و در جشن پیروزی شرکت کنیم . زیرا به علت موفقیت نظامی، امنیت به خیابان ها بازگشته بود و «بیماردلان » یعنی سفها، عقب نشینی محتاطانه و سنجیده ای کرده بودند.

افسوس! ما واقعاًبه سفر خاتمه نمی دهیم؛ خصوصاً سفری که زندگی ما را تغییر داد. برای زنان مسلمان امنیت هرگز به شهر بازنگشت . در سفر به گذشته، هیچ چیز غیر از رؤیا و آرزو نمی تواند این حقیقت را تغییر دهد که زنان مدینه برای همیشه درموقعیت خشونت آمیز منجمد شدند. از آن تاریخ به بعد زنان مجبور شده ا ند در خیابان های ناامن و بی عاطفه شهرها، بااحتیاط و پیچیده شده در حجاب راه بروند. حجاب که برای حفاظت آنها بود، قرن هاست برای آنها- بدون توجه به امن یا ناامن بودن شهرها - باقی مانده است . برای آنها صلح هرگز برقرار نشده است . زنان مسلمان حجاب را باید همیشه حفظ کنند؛ شرایط جنگ داخلی برای آنان هرگز به پایان نمی رسد.

با این همه، در اولین دهه های اسلام برخی کوشیدند مقاومت کنند. آنها تصمیم گرفتند بدون آن حجاب یا به قولی بَرزه، کلممه ای که در فرهنگ لغات عرب به این صورت معنی شده است :«زنی که صورت خود را نمی پوشاند و سر خود را پایین نمی اندازد»، ظاهر شوند. فرهنگ لغت می افزاید زن برزه کسی است که «مردم او را می بینند و در خانه اش مهمان دعوت می کند» - ظاهراً منظور مهمان مرد است . در این مفهوم برزه زنی است که دارای «قدرت تفکر و قضاوت » باشد . مرد برز یا زن برزه کسی است که «به

قدرت تحلیل و تدبیر معروف است » . زنان مسلمانی که در آن دوره در برابر محدودیت ها مقاومت نشان دادند چه کسانی بودند؟ از مشهورترین آنها سکینه، یکی از نوادگان پیامبر (ص) از طرف دخترش فاطمه، بود. سکینه به هنگام شهادت پدرش حضور داشت . این تراژدی در عصیان او علیه نظام سیاسی مستبد و ستمگر و علیه هر چیزی که آزادی فردی را محو می کند، نقش داشت .

سکینه در سال ۲۴۹ هجری متولد شد. زیبایی او تحسین برانگیز بود. این زیبایی ترکیبی از جذابیت و گیرایی ظاهری، ذکاوت، انتقادگرایی، و قدرت سخنوری بود. با این حال شرایطی بودجود آمد که پنج یا به قولی شش شوهر کرد. با بعضی از آنها نزاع کرد؛ به بعضی علاقه و عشق آتشین داشت؛ یکی از آنان را به جرم خیانت نزد قاضی کشاند و از هیچ کدام اطاعت تام و بی چون و چرا (که از اصول ازدواج اسلامی سنتی محسوب می شود) نکرد. در قراردادهای ازدواجش قید می کرد که نسبت به شوهرش اطاعات تام نخواهد داشت، بلکه آنطور که میخواهد خواهد زیست و نمی پذیرفت که شوهرش چند زن داشته باشد. او به مسائل اجتماعی و سیاسی و شعر علاقه زیادی داشت و شاعران را به خانه اش دعوت می کرد. در جلسات شوراهای قریش - چیزی مانند شوراهای دموکراتیک امروزی - شرکت می کرد(۴). تاریخ نویسان مجذوب شخصیت او شده و صفحات بسیار و برخی تمامی نوشته خود را به زندگی او اختصاص داده اند. شخصیت او عمیقاً از واقعیت سخت تاریخ - به ویژه شهادت پدرش حسین بن علی (ع) در کربلا، یکی از دردناک ترین و شنیع ترین شهادت های تاریخ سیاسی اسلام - تأثیر پذیرفته است . پدرش ، امام حسین (ع) ، مردی صلح طلب بود که در یک قرارداد مکتوب به معاویه اعلام کرد که از خلافت صرف نظر کرده است . پس از مرگ معاویه، امام حسین (ع) با پسر او یزید بیعت نکرد و در کربلا در روز عاشورا، در سال ٦١ هجری در میان خانواده اش، از جمکه سکینه کشته شد (۵). سکینه در تمام طول زندگی اش نسبت به بنی امیه و روش های خونخوارانه آنان کینه داشت و احساس خود را همواره نشان میداد ـدر سخنرانی هایش در مساجد این سلسله را مورد حمله قرار می داد و در حقیقت، از هر فرصتی برای محکوم کردن حکام بنی امیه و نمایندگانشان بهره می گرفت (٦).

او یکی از شوهران خود را واداشت تا در موقع عقد، حق نشوز، یعنی شورش علیه کنترل زناشویی را که فقها را رنجاند امضا کند. او خواستار داشتن حق نشوز شد و مانند زیبایی و هوش سرشارش به آن

افتخار می کرد و به نقش اساسی و پویای زنان در فرهنگ عرب تأکید داشت . به این دلایل او مورد تحسین و احترام تاریخ دانان قرار داشت . آنها کوشیدند ماجراهای پر شور زندگی او را زنده کنند. از جمله این ماجراها، می توان به این رویداد اشاره کرد که او علیه یکی از شوهرانش به علت زیر پا گذاشتن حق تک همسری او شکایت کرد. با وجود اینکه قاضی از شرایط ازدواج متحیر شده بود، موظف بود شکایت را بشنود و در این محاکمه، همراه با همسر خودش و نماینده خلیفه حضور داشته باشد(۷).

با این توضیحات می توانید شدت تعجب مرا از اینکه در کنفرانسی (در ۱۹۸۴) در مالزی، پس از معرفی سکینه به عنوان یکی از الگوهای زن مسلمان و بیان اینکه باید درباره او بیشتر به تحقیق و اندیشه پرداخت به دروغگویی متهم شدم، حدس بزنید. فردی که این اتهام را به من زده بود مدیر مسئول یک مجله اسلامی در لندن بود. او حرف مرا قطع کرد و با فریاد گفت: «سکینه در سن ٦ سالگی درگذشت » در حالی که با عصبانیت و با کینه شدیدی می کوشید بلند گو را از من بگیرد، تکرار کرد: «او در کربلا باپدرش مرد، او در کربلا مرد» سپس با قیافه خودپنسدانه ای ادای قاضی ها را درآورد و از من خواست تا منابعی را که برای سخنرانی خود استفاده کرده ام نام ببرم . من هم فهرستی از مورخان بزرگ اسلامی را به عربی به او ارائه دادم (۱) . او نگاهی تحقیر آمیز به من کرد و گفت: این منابع کافی نیست . بعدها فهمیدم که این مدیر مسئول مجله، که مدعی است مجله اش در شناساندندن جهان اسلام به جهانیان نقش بزرگی دارد، نه می تواند عربی بخواند و نه می تواند عربی حرف بزند.

سکینه در مدینه در سن ٦٨ سالگی (سال ۱۱۷هجری) درگذشت . بعضی از منابع سال وفات او را در ۷۷ سالگی و در شهر کربلا گفته اند. این سخن به نظر درست نمی آید، زیرا وی عراق و عراقیان را دوست نداشت . او درمورد بیوگی خود به آنها گفته بود: «شما پدر بزرگ من حضرت علی (ع)، پدر من، عموی من، و شوهر مرا کشتید» . مصعب بن زبیر از محبوب ترین شوهرهای او بود که توسط پنجمین خلیفه اموی، عبدالملک بن مروان، کشته شد (٦٨۵-۷۰۵ م) (۸).

در هر حال ، آن مشاجره لفظی و تلاش برای محو خاطره سکینه از جانب مردی که زن مورد قبولش زنی ساکت، فرسوده، و عقب مانده است، حادثه ای بود که در ذهن من رابطه نمادین مرد مسلمان را با زمان تداعی کرد: به فراموشی سپردن حافظه تاریخ به قصد انکار واقعیات زمان حاضر . ژان ژانه که درباره

خاطره مطالعات زیادی کرده است، در کتاب خود به نام زندانی عشق تحلیل می کند که قدرت عجیب خاطرات گذشته، در زمان حاضر فوران نموده و آن را دگرگون می سازد:

هر خاطره ای واقعیت دارد؛ زندگی زودگذر به سرعت تبدیل به لحظه ها، یعنی گذشته، می شود. هر خاطره شاید چیزی کمتر از یک قطره عطر باشد که به لحظه های زندگی تبدیل می شود. این تبدیل لحظه ها و شکل گیری خاطره ها براساس طراوت و تازگی این دوره نیست، بلکه از جهانی دیگر و به شکلی دیگر دوباره ظاهر می شود(۹).

حافظه تاریخی و خاطره مسلمان چه سرانجام عجیبی دارد؛ به یاد آورده می شود برای اینکه سانسور و تنبیه شود! چه خاطره عجیبی است که حتی مردان و زنان مرده ، اگر تصادفاً بندگی، دنباله روی و رکود را - که به عنوان سنت به ما عرضه شده - طرد کنند، از ترور آن رهایی ندارند. چگونه سنت در تبدیل زن مسلمان به موجودی مطیع و حاشیه ای که توانایی های خود را نابود می کند و خود را در حجاب های مختلف پوشانده، موفق شده است ؟ چرا مرد مسلمان به چنین یار و شریک ناقصی نیاز دارد؟

جرجی زیدان معتقد است این انحطاط و سقوط درمورد زنان در دوره عباسیان اتفاق افتاد. دوره ای که معمولاً به ما به عنوان دوران طلایی معرفی شده (قرون دوم و سوم هجری) ، دوره تصرفات جهانی مسلمانان، و وارد کردن زنان برده از مناطق تصرف شده: « مردان به یکدیگر جاریه های، ایرانی، رومی، ترک و غیره ، هدیه می دادند (۱۰) . با رونق اقتصادی و گسترش شهرها، «زن عرب به طور کلی به حاشیه رانده شد. آزادی و غرور خود را از دست داد .... و با او به صورت تحقیر آمیزی برخورد شد. او پشت درها و پنجره ها محبوس ماند» (۱۱) . جاریه ها برای بهبود شرایط خود و جذب مردان قدرتمند که برای همنشینی زنان زیبا و دانشمند پول خوبی می پرداختند به دانش و شعر روی آوردند. آنها برای اینمردان پسرانی به دنیا آوردند و آنها را به کسب مقام های بالا واداشتند. برای رسیدن به این مقام ها دست به توطئه می زدند، در نتیجه بسیاری از خلفا پسران ام ولدها - یعنی برده هایی که ملکه شده بودند - هستند. هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ هجری) نماینده این «عصر طلایی» بود که داستان های هزار و یکشب، با وجود توطئه و استبداد سیاسی، آن را ، در داستان های جذابی که در آنها زنان و مردان در خیابان های بغداد با یکدیگر ملاقات و تفریح می کنند، برای همیشه جاودانی کرده است .

هنوز این پرسش باقی است که چرا امروز تصویر زن «عصر طلایی» اسلام - «کنیزی » که هرگاه امید فریفتن را از دست می داد توطئه می کرد - سمبل جاودانه زن مسلمان شده است . در حالی که خاطره امّ سلمه ها و عایشه ها و سکینه ها و زنانی نظیر آنان جرقه ای (بیدار کننده) ایجاد نمی کند و رفتار و منش آنها بسیار دور و غیرواقعی به نظر می رسد.

بدون شک پاسخ به این پرسش در آینه زمان پیدا می شود که در آن مرد مسلمان با نگاه به خودش آینده را می بیند. تصور این مرد از «زن خود» هنگامی تغییر می کند که احساس نیازهای آینده خود را در یک خاطره آزاد منشانه بسازد. زن هم باید از طریق مبارزه دائمی برای مساوات به او کمک کند. بدین ترتیب، شرایط زمان حال برای او زیبا و افسانه ای خواهد شد. زمان حال همیشه عالی است، زیرا هر چیزی ممکن است - حتی پایان بخشیدن به گذشته گرایی و کسب اعتماد به نفس و لذت بردن از حضور لحظه ها.

یادداشت ها

۱) که البته، خالی از اشکال نیست! به ویژه در پی نوشت ها (صفحه ۹)

۱) برای آشنایی بااین نظریهها در زبان فارسی لک . جورج ریتزر، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴ ش، صص ۴۵۹-۵۲۶ ؛ وریک ویلفورد، «فمینیسم» مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی ، ترجمه م قائد ، تهران ، نشر مرکز، ۱۳۷۵ ش، صص ۳۳۵-۳۸۶ ؛ پاملات ابوت و کلر والاس، درآمدی بر جامعه شناسی نگرش های فمینیستی، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی ، تهران، انتشارات دنیای مادر، ۱۳۷۶ ش، صص ۲۲۵- ۲۷۱ . (صفحه ۱۱)

۱) عواملی مانند سن، قومیت، طبقه، نژاد فرهنگ، جنسیت، تجربه و. . . . (صفحه ۱۲)

۱) Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, Ne Haven, 1992

۲) لیلا احمد در این زمینه ، توجه خود را به آن دسته از قوانینی معطوف می کند که از جهت میزان اختیاری که در جلوگیری از بارداری و سقط جنین به زنان می د هند، به ظاهر آزاد منشانه و آسان گیر

می نمایند و گرایش مرد سالارانه ای در آنها دیده نمی شود . حال آنکه با نهادن این قوانین در زمینه اصلی خود، یعنی فضای فقهی گسترده ای که آنها را عرضه می داشته، در می یابیم که با دیدگاه مرد سالارانه کاملاً هماهنگ اند . چه، این قوانین به معنای دقیق کلمه، بخشی از یک نظام حقوقی بوده اند که چند همسری و کنیزداری را مجاز می دانست . اما از آنجا که بنابر احکام صریح قرآنی، مردان از جهت اقتصادی مسئول فرزندان خود بودند، یک کنیز درصورت بارداری و بچه دار شدن، دیگر قابل فروش نبود و پس از مرگ ارباب آزاد می شد و فرزندانش مانند فرزندان همسر اصلی ارباب، وارث قانونی او به شمار می آمدند. بدین ترتیب، بهتر بود که زنان فرزندان زیادی نزایند و کنیزان هرگز باردار نشود . چه، درمورد اول، مرد می توانست به بهانه فرند نداشتن، زن خود را طلاق دهد و یا بدون طلاق دادن او، همسر دیگری برگزیند و یا کنیزی بگیرد و درمورد دوم، نگران سرمایه گذاری سودمندش در خرید و فروش کنیزان متعدد نبود. نکته قابل تامل در سخن لیال احمد، توجه او بر تأکید فراوان فرهنگ شفاهی در جوامع اسلامی، بر فرزند زایی زنان است، چرا که این کار برای کنیزان آزادی به همراه داشت و برای زنان آزاد، محدود کردن منابع مالی و جنسی شوهر و در نتیجه، کاستن توانایی او برای ازدواج های بعدی را . به نظر احمد، با توجه به این نکته، می توان گفت که فرهنگ شفاهی، بازتاب خواست های زنانه و فقه بیانگر علائق مردان بود. (صفحه ۱۲ و ۱۴)

Leila Admed, "Arab Culture and Writing Women's , Feminist Issues 9 , no 1, 1989, pp 41 -55

۱) نسخ متعه توسط خلیفه دوم، عمر بن خطاب، از جمله مثال های مناسب برای بیان چگونگی این مشکلات است . در این باره بنگرید به سومین بخش مقدمه ویراستار. (صفحه ۱۴)

۱) N.J.Coulson, A History of Islamic Law, Edinburg, 1994, p. 30.

۲) ibid, pp 77-79: J.Schacht, An Inroduction to Islamic Law, Oxford, 1964. pp 28-30. (ص ۱۵)

۱) برای آشنایی با دیدگاه های این عربی درباره زن لک . جلال ستاری، عشق صوفیانه ، تهران ، نشر مرکز، ۱۳۷۴، صص ۲۲٦-۲۷۰ (ص ١٦)

۲) در این زمینه بنگرید به قصل هشتم کتاب حاضر (عمر و مردان مدینه) بخش «خشونت علیه زنان

» (ص ١٦)

٣) این اصطلاحات را از اثر زیر وام گرفته ام: مرتضی کریمی نیا، آراء و اندیشه های دکتر نصر حامد ابوزید ، تهران، معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی ١٣٧٦س ص ٦٨ (ص ١٦)

۴) برای آشنایی با مفهوم «نصّ» در نظر ابوزید لک . همان ، صص ٣٨-۴۵ (ص ١٦)

١) همان ، ص ٦٩ (ص ١٧)

٢) نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی ،قاهره ، دارسینا، ١٩٩۴ م ، صص ٢٢٠-٢٢١ (ص ١٧)

٣) همان ، ص ٢٢٣، نق از : مرتضی کریمی نیا، آراء و اندیشه های دکتر نصر حامد ابوزید ، پیشیذ ، صص ٧٠-٧١ (ص ١٧)

١) کریمی نیا: همان ، پیشین، ص ٧٢؛ ابوزید، همان ، پیشین، ص ٢٢۴

٢) کریمی نیا، همان ، ص ٧٢

٣) نصر حامد ابوزید، دوائر الخوف ، قراءة فی خطاب المرة ، بیروت ، المرکز الثقافی العربی ١٩٩٩ م .

۴) همان ، صص ١٧-٢۴

۵) این نظر را ماوردی نقل کرده و آن را برخلاف اجماع می داند . نک ، ابوالحسن ماوردی، الاحکام السطانیه ، به کوشش خالد عبداللطیف السبع العلمی ، بیروت، دارالکتاب العربی ، ١٩٩۴م . ص ١٣٠ برای سایر منابع نک ، محمد حسین ساکت، نهاد دادرسی در اسلام، مشهد ، انتشارات آستان قدس رضوی ، ١٣٦۵ س ٢ ١٦٧ . (ص ١٨)

١) C.J. Adams, " The role of Shaykh al - tusi in the evolution of a a formal Science of jurisprudence amone the Shi"iah", (Comemorial millenary of Shaikh - a - Tusi " 385 - 460 a. h." Mashhad, 1976, vol.III, pp 3-5.

١) ابوحنیفه نعمان بن محمد حیون، دعائم الاسلام فی معرفة الحلال و الحرام و القضایا و الاحکام به

کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، بیروت ، المناره للطباعة والنشر، ۱۳۸۵ ق ج ۱ ص ۱۴۳ (ص ۲۰)

۱) A.J. Wensinck, the Muslim Creed, Cambridge , 1979, pp 129, 158-160, 192, 219 .

۲) قاضی نعمان ، دعائم الاسلام، پیشین، ج ۱ ص ۱۱۰ شیخ کلینی، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت ، دارصعب - دارالتعارف ، ۱۴۰۱ ق و ج ۳ ص ۳۲ گفتنی است که در مقابل رأی علمای اهل سنت درباره جایزه نبودن نماز خواندن پشت سر کسی که مسح علی الخفین را رد کند شیعه نیز اقامه نماز پشت سر کسی که آن را جایز بداند، رد می کند.

۳) برای آگاهی بیشتر از استنادهای روایی امامیه در این باره نک ؤ «باب بدعت ها و رأی و قیاس ها» (باب البدع والرأی ولامقائیس) از «کتاب فضل العلم » اصول کافی . همچنین برای آگاه شدن از کاربست این روایت ها در اعتقادات روزمره امامیه بنگرید به حدیث دوازدهم از مجلس ششم درس گفتارهای شیخ مفید ، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی ، امالی ، ترجمه حسین استاد ولی ، مشهد، بنیاد پژوهش اسلامی آستان قدس رضوی ۱۳٦۴ ش و صص ٦۳-٦۴ البته ، از فرقه های شیعی ، زیدیده که اصول فقه شان بر آیین معتزلی مبتنی بوده است اصل قیاس را پذیرفته اند هر چند که به طور معمول، به صحت و اعتبار اجماع عترت رسول اسلام (ص) (اجماع المعترة) در مقابل آموزه های سنی و معتزلی قائل شده اند. (ص ۲۱)

۱) J.Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1953, pp, 260-263

۲) دیدگاه های فقهی امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) توسط شماری از شاگردان آنها در آثاری مکتوب به نام اصول گرد آوری شده است . اکنون به واسطه گزارش های برخی فهرست نگاران و تذکره نویسان شیعی مانند ابن ندیم ابوالعباس نجاشی و شیخ طائفه محمد بن حسن طوسی از فهرست شماری از آنها آگاهیم و از برخی مانند اصل ابوسعید عصفری (عبادبن یعقوب رواجینی م ۲۵۰ ق) موجود در نسخه های خطی شماره ۲٦۲ و ۱۹٦۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که بگذریم ، دیگر منابع فقهی و کلامی امامیه از وجود آنها تا سده های چهارم و پنجم هجری خبر میدهند . اصول که

تعدادشان چهار صد عدد ذکر شده، از سنتی مکتوب در فقه شیعه خبر می دهند که به دوران حضور امامان باز می گردد. و قابل ذکر آنکه آنها از جمله منابع مهم و اصلی تدوین کتب خمسه شیعه (محاسن برقی ، کافی شیخ کلینی، من لایحضره القیه شیخ صدوق، استبصار شیخ طوسی ، تهذیب الاحکام شیخ طوسی) بوده اند برای آگاهی از آنها لک . شیخ آقا بزرگ طهران الذریعة الی تصانیف الشیعة ، بیروت ، دار صعب ، بی تا ، ج ۲ صص ۱۲۵- ۱۶۶ ابوسعید عصفری و. . اصول استة عشر ، به کوشش حسن مصطفوی تهران، بی تا ، برخلاف مدعای شاخت، هیچ دلیل قانع کننده ای در دست نیست که براساس آن، ریشه آثار مکتوب شیعی پیش از پایان سده سوم هجری را جعلی بدانیم . همچنین دلیلی نداریم که بخواهیم درباره تغییر دیدگاه های فقهی شیعه پس از دوران نگارش اصول تردید کنیم . چنان که از سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) فقیه و متکلم نامدار امامیه در نیمه نخست سده پنجم هجری نقل شده که به جامعه شیعی فاقد فقیه جامع الشرایط در میافارقین مراجعه و تکیه بر کتاب المسائل عبیدالله حلبی (م پیش از ۱۴۸ ق) از جمله یاران امام صادق (ع) راتوصیه می کند، لک . ۲جوابات المسائل المپافارقیات » رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی ، قم دارالقرآن الکریم ، ۱۴۰۵ ق، ج ۱ ص ۲۷۹ .

(ص ۲۲ و ۲۳)

۲) جنان که اخطب خوارزم حنفی (م ۵۶۸ ق) شرح ملاقات او با امام محمد باقر (ع) در مدینه را گزارش کرده و آورده که چگونه در پاسخ اعتراض آن حضرت به روش قیاس با کمالا دب زانو زده و خود را از تهمت قیاس بری می کند: ابوالمؤید موفق بن احمد اخطب خوارزم، مناقب الامام العظم ابی حنیفة ، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ق، ج ۱ ص ۱۶۷ گفتنی است که منابعی شیعی ازمخالفت امام صادق (ع) با روش قیاس و استحسان او خبر داده اند (شیخ کلنی اصول کافی ترجمه سید جواد مصطفوی ، تهران، علمیه اسلامیه ، بیتا ، جی ۱ صص ۷۲-۷۳ ، ۷۶ ، حدیث های ۹ و ۱۰ « باب بدعت ها و رأی و قیاس ها» از کتاب فضل العلم، شیخ طبرسی ، الاحتجاج نجف ۱۳۸۶ ق ج ۲ ص ۱۱۶) اما این مخالفت بیشک حنبه ای علمی و بحثی داشته و با آن احترامی که ابوحنیفه نسبت به امام صادق (ع) ابراز می کرده و با شهرت مذکور از موالات او به اهل بیت (ع) در آثار حنفی ، بعید می نماید که امام صادق (ع) با او به تندی

رفتار کرده باشد، و در واقع، می توان گفت که مطالب مذکور در آثار متأخر شیعی در این باره، بیش از همه انعکاسی است از مخالفت ها و تندروی های پیروان حنفی و شیعی در قبال یکدیگر ، چه در حالی که در شهرها در کنار هم می زیسته اند، در مواردی از نعمت تسامح و اغماض محروم بوده اند، و می دانیم که این مسئله در عهد صفوی و در جریان ستیز ایرانیان شیعی با ترکان عثمانی حنفی مذهب به اوج خود می رسد، و این همه در حالی که ابوحنیفه معترف بوده که فقیه تر از امام صادق (ع) ندیده است (اخطب خوارزم مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة پیشن ج ۱ ص ۵۲) و علت اصلی دشمنی محدثان اهل سنت با خود را در ارادتش به اهل بیت عصمت و طهارت و بویژه علی (ع) و اعترافش به فضایل ایشان ذکر کرده بوده است (همان ، ج ۲ ، صص ۸-۹) بر این نکته ها، همکاری نزدیک او با قیام زید بن علی و نفس زکیه علوی و ابراهیم بن عبدالله قتیل باخمری را نیز باید افزود، به ویژه که سرانجام به همین جرم به زندان افکنده شد و در آنجا درگذشت . (ص ۲۳)

۱) N.J. coulson, A History of Islamic Law, Edinbrugh, 1994, pp 109-112, Yvon Linant de Bellefonds, @le Droit Imamite~ Le Shiisme Imamite, colloque du Strsbourg, Paris 1970 p 192 .

۲) Y.Linant de Bellefonds, "le Droit imamite " op cit, p. 192

۳) برای نمونه بنگرید به آیه های ۲۲۷ تا ۲۳۲ سوره بقره که در آنها به صراحت از طلاق و شرایط آن یاد شده است، و نیز می دانیم که بحث تفصیلی در این باره را در سوره طلاق می توان یافت . (ص ۲۴)

۱) یا در اصطلاح فقهی: در طهر غیر مواقعه . برای نمونه ای از رأی اهل سنت نک . به: ابومحمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامه ، المغنی ، مختصر ابوالقاسم عمر بن حسین ، به کوشش محمد خلیل هراس ، قاهره ، مکتبة ابن تیمیة ۱۳٦۷ ق، ج ۷ ص ۹۸ .

۲) همان ص ۹۹

۳) درباره دیدگاه های فقهی شیعیان در این باره نک . شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) «المقنع فی الفقه »الجوامع الفقیهة تهران ۱۲۷٦ ق ص ۲۹، شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) المقنعة ، قم ، مؤسسه النشرالاسلامی ۱۴۱۰ ق صص ۵۲۵- ۵۲۸ سید مرتضی (م ۴۳٦ ق) الانتصار ، به کوشش محمد رضا خرسان ، نجف ، مطبعة الحیدریة ،

۱۳۹۱ ق صص ۱۲۷ - ۱۴۰ شیخ طوسی (م ۴٦۰ق) النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی ، متن عربی و ترجمه کهن فارسی به کوشش محمد تقی دانش پژوه تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۳ ش، ج ۲ صص ۵۱۹-۵۲۱ ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز سلاردیلمی (م ۴٦۲ ق) «احکام النبویة و المراسم العلویة » الجوامع الفقهیة پیشین ، ص ٦۴٦ ابن براج سعد الدین ابوالقاسم عبدالعزیز بن نحریرالطرابلسی (م ۴۸۱ ق) «الجواهر الفقه» الجوامع القهیة پیشین ص ۵۱۰ : عمادالدین ابوجعفر شیخ محمد بن علی بن حمزة الطوسی (م بعد از ۵٦٦ ق) «الوسیله الی نیل الوسیلة فی الفقه » الجوامع الفقهیة ، پیشین صص ۷۲۲-۷۲۹ قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ ق) ابن زهره عزالدین سید حمزة بن علی الحسینی الحلبی (م ۵۸۵ ق) « غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع » الجوامع الفقهیة پیشن ، صص ٦۱۳-٦۱۵ محقق حلی (م٦۷٦ ق) شرایع الاسلام، ترجمه ابوالقاسم بن احمد یزدی ، به کوشش محمد تقی دانش پژوه تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳٦۴ ش ج ۲ صص ۷۵۱ - ۸۵۹ ، همو، مختصر نافع ، ترجمه کهن فارسی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه ، تهران بنگاه ترجمه ونشر کتاب ۱۳۴۳ ش صص ۲۵۰-۲۵٦ عمادالدین طبری (م بعد از ٦۹۸ ق) معتقد الامامیه ، به کوشش محمد تقی دانش پژوه ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹ ش صص ۴۵۰-۴۵۸ علامه حلی (م ۷۲٦ ق) تبصرت المتعلمین ، به کوشش احمد حسینی و هادی یوسفی قم، مجمع الذخائر الاسلامیة بی تا ، صص ۱۴٦- ۱۵۰

1 - Y. Linant de Bellefonds, " Le droit Imamit " op. cit , p. 196

۲) شیخ کلینید ، الکافی ، به کوشش علی اکبر غفاری پیشین ، ج ٦ ، صص ۵۴ - ۵۸ نعمان، دعائم الاسلام پیشین ، ج ۲ ، صص ۲۵۷ - ۲٦۰

۳) سید مرتضی ، «المسائیل الناصریات » الجوامع الفقهیة ، پیشین ص ۲۲۲ پرسش ۱۹۳ (ص ۲٦)

۱) ابن قدامه ، المعنی پیشین ج ٦، ص ۲۲۹

۲) شیخ کلینی ، الکافی به کوشش علی اکبر غفاری پیشین ، ج ۷ ص ۷۵

۳) همان ، ص ۸۴ به بعد (ص ۲٦)

۱) شیخ صدوق، من لاحضرة الفقیه ، به کوشش محمود بن جعفر موسوی زرندی ، تهران ۱۳۷٦ ق ص ۵۴۴

۲) گزارش جامع و تحلیل دقیقی از تاریخ عقاید زیدی را در کتاب زیر می توان یافت که به رغم گذشت سی و پنج سال هنوز در شمار بهترین آثار موجود است .

W.Madelung, Der Imam al - Quasim ibn Ibrahim Und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1765 (ص ۲۸)

۱) درباره فرقه مذکور نک . محمد حسین روحانی : «بترية » دایره المتعارف تشیع ویراسته احمد صدر حاج سید جوادی و . . . تهران ، نشر شهید سعید محبی ۳۷۵ ش، ج ۳ ص ۸۷

۲) درباره مفهوم «ولایت» در آموزه های امامیه نک : محمد کریمی زنجانی اصل ، «جایگاه ولایت » در فقه سیاسی امامیه » امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت ، تهران، نشر نی ۱۳۸۰ ش .

۳) درباره فرقه مذکور نک علی رفیعی علامرودشتی، «جارودية» دایرة المعارف تشیع ویراسته احمد صدر حاج سید جوادی و ـ تهران نشر شهید سعید محبی ، ۱۳۷۵ ش ج ۵ صص ۲۵۵ - ۲۵۷

۴) مسند الامام زید، جمعه عبدالعزیز بن اسحاق البغدادی بیروت ، بی تا، صص ۱۱-۱۵ و به ویژه صص ۱۲-۱۴ درباره ابن الزبرقان نیز نک . (ص ۲۹)

۱) ibid, ss. 50ff.

۲) این اثر تاکنون منتشر نشده است برای مشخصات نسخه خطی آن نک ، سید احمد حسینی، مؤلفات الزیدية قم ، کتابخانه آیت الله مرعشی ، ۱۴۱۳ ق ج ۱ ص ۲۵۷ . (ص ۳۰)

۱) احمد بن یحیی بن المرتضی (م ۴۸۰ ق) البحر الزخار الجامع لمذاهب علما الامصار . به کوشش عبدالله بن عبدالکریم الجرافی صنعانی . قاهره دارالکتاب الاسلامی ۱۳٦٦-۱۳٦٨ ق، ج ۲، صص ۲۲، ۱۵۳ به بعد ج ۵، صص ۳۳۷ به بعد .

۲) سید مرتضی ، «المسائل اناصریات » الجوامع الفقهية پیشین ، صص ۲۱۳ - ۲۱۴ ، ۲۲۲ - ۲۲۳ پرسش

های ۱۶۱-۱۶۳ ، ۱۹۲ - ۱۹۶ .

۳) چنان که سید مرتضی از نوادگان مادری الناصر، به عنوان یک فقیه و متکلم امامی با نگارش رساله المسائل الناصریات ، ضمن بحث از ۲۰۷ مسئله مورد توجه الناصر در موضوع های عبادی و فقهی در مواردی متعددی به اتفاق نظر او و امامیه اشاره می کند. (ص ۳۱)

۱) F.Daftary, The Isamailis:their history and doctorines , Cambridge, 1995, pp 249 - 253 I. Poonawala,"Al - Qadi al - Numan and Ismaili jurisprudence " Mediaeval Ismaili History and Thought , ed. F. Daftary , Cambridge , 1996 , pp 117 - 143

۲) درباره ویژگی های آثار قاضی ن عمان، در زبان فارسی نک . محمد تقی دانش پژوه ، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید ممد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۵ ش، ج ۳ بخش ۳، صص ۱۳۷۲ - ۱۳۶۵

۳) همان، صص ۱۳۷۰-۱۳۶۹

۴) F. Daftary the Ismailis , op, cit . pp 251 - 252 .

۵) قاضی نعمان ، دعائم الاسلام پیشین ج ۲، صص ۲۲۸ - ۲۲۹ . (ص ۳۲)

۱) قاضی نعمان ، همین

عبادبن یعقوب نخست از قیام محمد بن قاسم صاحب طالقان، امام زیدی در ۲۱۹ هجری حمایت کرد و پس از آگاهی از گرایش های معتزلی او رهایش کرد (نک . ابوالفرج اصفهانی ، مقاتل الطالبین، به کوشش کاظم المظفر ، نجف ، مکتبة الحیدریة ، ۱۳۸۵ ق ، ص ۳۹۲) گفتنی است که منابع رجالی امامیه عبادبن یعقوب را عامی مذهب و غیر شیعی دانسته اند (نک . ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، قم مکتبة الداوری ، ۱۳۹۸ ق (چاپ عکسی) ص ۲۰۸ ، شیخ طوسی ، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، مکتبة المرتضویة ، ۱۳۸۰ ق، صص ۱۱۹ - ۱۲۰ ابن شهر آشوب، معالم العمبا به کوشش عباس اقبال ، تهران مطبعه فردین ، ۱۳۵۳ ق، ص ۷۸ ، ابن داود حلی ، کتاب الرجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی ، تهران دانشگاه تهران ۱۳۴۲ ش ص ۴۶۵) در حالی که منابع سنی ، عباد را در شمار راویان

صادق اما از جمله غُلات شیعه دانسته اند که پس از لعن عثمان، به امید قیام در کنار مهدی موعود، شمشیر از نیام برکشید (نک شمس الدین محمد ذهبی میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بیجاوی ، قاهره ، ۱۳۸۲ ق ج ۲ صص ۳۷۹ - ۳۸۰ ابن حجر عسقلانی تهذیب التهذیب ، حیدرآباد دکن ، ۱۳۲۵ - ۱۳۲۷ ق، ج ۵ صص ۱۰۹-۱۱۰) آنچه مسلم است، او در میان شیعیان غیر امامی کوفه چهره ای شناخته شده و برجسته بوده و بنابراین پربیراه نیست اگر که می بینیم شیخ طوسی از روایت ابوجعفر محمد خثعمی از او یاد کرده است (نک ، الفهرست پیشین ص ۱۰۸)

۲) W. Madelung "Shi attitudes toward Women as Refle in Fiqh" Society and Sexes in Medieval Islam, ed. A. Lutfi al - Sayyid Marsot, Calif , 1979 p. 79 (ص ۲۳)

۱) Str. George در مآخذ اسلامی جرجیس گفته می شود. وی نزد مسلمانان محترم و یکی از بزرگ ترین قدیسان کلیسای شرقی است . در نمایش نامه های قدیم و در هنر، وی کشنده اژدها است (دایرة المعارف فارسی مصاحب جلد اول)(ص ۵۱)

۱) در متن اصلی «امت » است (ویراستار) (ص ۵۳)

۱) عنوان کامل کتاب بخاری ، الجامع السندی الصحیح المختصر من امور رسول الله و سننه و ایامه است .

۲) ابن حجر عسقلانی ، از ائمه مشهور فقه شافعی است که کتاب فتح الباری رادر شرح صحیح بخاری نوشت . (ص ۵۷)

1- The Principle of Equality in Islam

2 - the Right of women in Islam

۳) در این کتاب ، نویسنده عمدتاً تاریخ ها را برحسب تاریخ میلادی آورده است که مترجم محترم برای رعایت حال خوانندگان فارسی زبان آنهارا به تقویم اسلامی درآورده است ؟ ویراستار فارسی . (ص ۵۸)

۱) Science of isnads زنجیره راویان احادیث از زمان پیامبر (ص) به بعد است و تعیین صحت و سقم روایات آنها (ص ٦٢)

دنباله یادداشت ها از صفحه ۱۲۴ تا ۱۲٦

۱) بخاری › صحیح ، ج ۱۴، ص ۲۲٦، همچنین چاپ المطبعة البهیة المصریة ۱۹۲۸ م ج ۱۳، ص۴۸ ، چاپ مکتبة مصطفی البابی الحلبی فی مصر ، ۱۹۰۹ م ج ۱٦ ص ۱٦٦

۲) عسقلانی ، فتح الباری بشرح صحیح امام البخاری المطبعة البهیة المصریة ، قاهره ، بی تا، ج ۱۳، ص ۴٦

۳) Hodgson, venture of Ismal , vol 1 p. 199

۴) به یادداشت شماره ۲ رجوع کنید.

۵) درمورد این برهان و بحث های پیرامونی آن به فتح الباری ج ۱۳، ص ۴۹، رجوع کنید. در مورد برداشت های سیاسی و بحث های فلسفی پیرامون جنگ جمل نک ، به: توضیحات بسیارعالی طبری ، ج۵، صص ۱۵٦ - ۲۲۵ برای ترجمه فارسی نک، به : همو، همان (تاریخ طبری) ترجمه ابوالقاسم پاینده ، تهران انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳٦۲ ش ج ٦ صص ۲۳۴۹ - ۲۴۷۵ .

٦) ابن سعد، طبقات ج ۳، ص ۱۵۹

۷) همانجا.

۸) فتح الباری ، ج ۱۳، ص ٦۲۲ (برای جزییات کامل به یادداشت شماره ۲ رجوع کنید)

۹) ابن اثیر ، اسد العابة فی تمیز الصحابة دارالفکر لاطباع و التوزیع بی تا، ج ۵، ص ۳۸

۱۰) همانجا ، ج ۴، ص ۵۷۸

۱۱) در این مورد نک، به : فصل «جنسیت پیش از اسلام » در این کتابم :

Beyond the veil: Male - Female Dynamics in Modern Muslim society, 2nd edn. Indiana University press, Bloomington, 1987, pp. 65 - 85

در این کتاب و درمورد این موضوع منابعی را ذکر کرده ام، به ویژه نوشته هایی از رابرتسن اسمیت و

گرترود استرن درمورد متون تاریخ مذهبی همچنین نک : به تحلیل های احمدالحوفی در مورد تصویر جایاه مادر و همسر در دوره قبل از اسلام عربستان در شعر جاهلی تحت عنوان المرأة فی الشعر الجاهلیة، دارالنهضة، قاهره ۱۹۷۰ م ، صص ۷۴ - ۳۱۴ همچنین نک به : ج ۱۰ کتاب محاضرات فی تاریخ العرب، نوشته احمد صالح العلی، مکتبة المثنی ، بغداد، چاپ ششم، ۱۹٦۰ م، صص ۱۳۴ به بعد .

۱۲) ابن اثیر، اسدالغابه، ج ۵، ص ۳۸

۱۳) مسعودی، مروج الذهب، ج ۲ ، ص ۳۸۰ و ترجمه فرانسوی آن Les Prairied d'or, vol. 3 p. 646 برای ترجمه فارسی نک به: همان، ترجمه ابوالقاسم پاینده ، تهران ، انتشارات علمی و فرهنگ ، چاپ ششم ۱۳۷۸ ش ج ۱، ص ۷۲۸ .

۱۴) طبری ، تاریخ ج ۵، ص ۱۸۲، (ترجمه فراسی ، پیشینج ٦، ص ۲۳۷۱)

۱۵) عسقلانی ، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴٦ (برای توضیحات بیشتر به یادداشت شماره ۲ رجوع کنید)

۱٦) همانجا، برای روایت اول ج ۱۳، صص ۵۰ و ۵۱ و برای روایت دوم ، ص ۴۴ .

۱۷) به تحلیل های جامد انصاری در این مورد نک به:

"Islamic Militants in Egyptian Politics," International Journal of Middle East Studies , 16, no. 1, 1984, pp. 123 - 144

۱۸) طبری تاریخ ، ج ۵، ص ۱۷۹ (ترجمه فارسی ، پیشین ، ج ٦ صص ۲۳۸۲ - ۲۳۸۳)

۱۹) عسقلانی، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴٦ (برای جزئیات بیشتر نک ، به: یادداشت شماره ۲)

۲۰) مسعودی ، مروج الذهب ، ج۲ ، ص ۳۷۸.

۲۱) طبری، تاریخ ، ج ۵، ص ۲۲۱ (ترجمه فارسی ، پیشید ، ج ٦، صص ۲۴۷۰ - ۲۴۷۱)

۲۲) همانجا، ص ۱۸۸، (ترجمه فارسی ، پیشین ، ج ٦، صص ۲۴۲۴- ۲۴۲۵ بدون ذکر احادیث)

۲۳) بخاری، صحیح ، ج۴، صص ۲۲۱ به بعد

۲۴) Masudi, Les Prairies d'or vol. 2 p. 645

۲۵) طبری، تاریخ، ج ۵، ص ۱۹۰ (در ترجمه فارسی ، ج٦، ص ۲۴۲۵ از کناره گیری ابوموسی پس از دریافت نامه پر عتاب علی (ع) پیش از آغاز جنگ یاد شده است .

۲٦) عسقلانی ، فتح الباری، جی ۱۳، صص ۴ به بعد و طبری ج ٦، ص ۹۵

۲۷) عسقلانی، فتح الباری، ج۱۲، ص ۵۶. (برای جزئیات بیشتر به یادداشت شماره ۲ رجوع کنید)
(مسعودی هم ا ین حدیث را از قول معاویه و بی ذکر سند نقل کرده است . نک ، به : مروج الذهب، ترجمه فارسی پیشین، ج۲ ، ص ۴)

۲۸) برای تحقیقات این فصل مدبون پروفسور احمد القمليشی، رئیس دانشکده حقوق خصوصی دانشگاه محمد پنجم در رباط هستم .

۲۹) ابن عبدالبر (برای جزئیات بیشتر به یادداشت شماره ۲ رجوع کنید) الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء دارالکتب اللعلمیهة بیروت، بی تا، صص ۱۰: ۱٦ نویسنده این کتاب در سال ۴٦۳ هجری درگذشت (قرن یازدهم میلادی) از خصوصیات این کتاب دقت و صحت آن است به طوری که سرگذشت سه امام : مالک، شافی، و ابوحنیفه در ۲۰۰ صفحه گنجانده شده است . (نخستین چاپ این کتاب در قاهره ۱۳۵۰ ق انجام شده است)

۳۰) همانجا، ص ۱٦

۳۱) همانجا

۳۲) همانجا ص ۱۵

۳۳) ابن اثیر، اسدالغابه فی تمیز الصحابة ج۵ ، ص ۳۸

۳۴) عمر مجازات مرگ (رحم = سنگسار) را برای زنا نهادینه کرد. همعصرانش به هیچوجه با او در این مورد موافق نبودند. نک به: بخاری ، صحیح ، ج۴ ، صص ۱۴٦، به بعد . در بخش دوم کتاب در مورد عمر بیشتر خواهیم آموخت . او مشوق حجاب بود و با رفتار پیامبر (ص) با زنان موافق نبود.

۳۵) عسقلانی، فتح البار، ج ۱۳ ص ۴۷ (برای جزئیات کامل نک به: یادداشت شماره ۲)

۱) شماری از این مورخان به نوشته مؤلف عبارتند از: ابن قتیبه ، ابن عبدریه، ابن عساکر، زمخشری، ابن سعد، ابوالفرج اصفهانی، ذهبی ، صفدی ، بخاری/ ویراستار فارسی . (ص ۲۸۱)